64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 10 11 MARS 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Rapport entre la Foi et les vertus morales

Q. — A l'occasion de la distinction posée par S. Thomas (IIa-IIae, q. 62, a. 2) entre une vertu théologale, telle la foi, et les vertus morales, on peut se demander dans quelle mesure il est possible de voir une liaison entre la foi et les vertus morales, et comment celle-là peut aider au développement de celles-ci.

R. — S. Thomas affirme la distinction *spécifique* des vertus théologales et des vertus morales, en raison de la différence formelle de leurs objets. L'objet formel des vertus théologales, c'est Dieu lui-même, en tant que, saisi par la foi, il dépasse la connaissance de la raison. L'objet formel des vertus morales, c'est un bien que la raison humaine, par ses seules lumières, peut comprendre et atteindre. Il y a, certes, distinction, car la foi elle-même interdit de confondre le plan naturel et le plan surnaturel ; mais non opposition, ni même, dans l'ordre présent de la providence, indépendance.

I. — *Rappel de quelques principes.* — L'homme pourrait avoir deux fins : l'une purement naturelle, l'autre surnaturelle. La distinction de ces deux fins, commandées par deux ordres différents, s'impose, spéculativement parlant, en raison de tous les documents émanés du magistère, condamnant la confusion faite par certains auteurs entre le naturel et le surnaturel. Ainsi la proposition 34 de Baïus : « La distinction de deux amours, savoir : le naturel par lequel on aime Dieu comme auteur de la nature, et le gratuit par lequel on l'aime comme auteur de la béatitude, est vaine, chimérique, inventée pour se jouer des saintes Ecritures et de nombreux témoignages des anciens ». Propositions semblables condamnées chez Quesnel (39, 41) ; dans le synode de Pistoie (23) ; chez Rosmini (36, 38), etc.

L'ordre naturel qui conduit à la fin dernière naturelle est donc celui qui règle la disposition des différentes natures créées en tant qu'elles viennent de Dieu, leur cause créatrice, et sont ordonnées vers Dieu, leur fin dernière. Pour l'homme, en particulier, l'ordre naturel lui montre Dieu, auteur de son existence, créateur de son âme raisonnable, fin dernière de ses aspirations humaines, non pas en tant qu'il pourrait être possédé surnaturellement dans la vision béatifique (laissons de côté la question tant débattue d'un désir naturel du surnaturel), mais en tant qu'il est connu aussi parfaitement que possible par la raison humaine laissée à ses seules lumières. En suite de cette disposition fondamentale, l'homme doit se diriger lui-même vers sa fin suprême, à l'aide des seules ressources de sa nature et de ses facultés, ses actes étant toutefois soutenus par la motion divine nécessaire et sa persévérance étant assurée, d'une manière au moins suffisante, grâce aux secours que Dieu devrait accorder à l'homme constitué dans l'état de nature pure. Les moyens dont l'homme disposerait, dans l'ordre naturel, pour atteindre sa fin sont : objectivement, les vérités naturellement connaissables et les biens naturellement assimilables ; subjectivement, la lumière de la raison, l'enseignement reçu des sages et, sous cette double influence, la pratique des vertus naturelles, — intellectuelles et morales, — conformant leur activité aux exigences de la loi naturelle.

Hâtons-nous d'ajouter que l'état de nature pure, qui commanderait un tel ordre, n'existe pas en fait, puisque la bonté divine appelle les hommes à une fin surnaturelle, la vision béatifique. Cet appel de Dieu change complètement le plan de la vie humaine. A nos fins naturelles — immédiates et dernières — Dieu substitue une fin surnaturelle, à l'obtention de laquelle nos moyens naturels, innés ou acquis, sont incapables de nous disposer.

Aussi tout un organisme surnaturel, se superposant, sans le détruire, à l'organisme naturel, devient nécessaire : grâce sanctifiante, vertus infuses, dons du Saint-Esprit. Les vertus perfectionnent les facultés naturelles de l'âme et leur permettent de s'exercer sur un plan supérieur à celui de la nature et conforme à la fin surnaturelle de la vision de Dieu. Ces vertus sont proprement « théologales » :

> Bien qu'elle se rencontre dans le sujet avec des vertus intellectuelles et avec des vertus morales, puisqu'elle a son siège et son établissement comme celles-ci dans nos plus profondes facultés humaines, cependant [la vertu théologale] diffère essentiellement quant à l'objet... L'objet de la vertu théologale, c'est la fin ultime elle-même, tandis que l'objet des autres vertus c'est ce qui achemine vers cette fin. Voilà donc le point capital : la vertu théologale est celle qui regarde directement et bien en face la fin même qui nous est proposée ; en comparaison, les autres vertus, même les plus élevées comme seraient les hautes habitudes intellectuelles, ou les mieux placées comme sont les vertus cardinales, font l'effet de ne plus regarder que le chemin qui mène à la vertu (R. Bernard, *La Vertu*, t. II, p. 418).

Cet excellent commentaire de la pensée de saint Thomas nous fait comprendre, en même temps que leur différence, la dépendance des vertus morales par rapport aux vertus théologales. Le plan naturel dans lequel s'exercent les vertus morales n'a plus qu'une valeur d'acheminement et de moyen, et, comme l'affirme S. Thomas à propos de la grâce (q. 112, a. 2 et ad 3) il sert de base et de support à la disposition surnaturelle nécessaire à l'infusion des *habitus* surnaturels.

Dans l'état présent de la nature déchue et réparée, la raison humaine ne saurait être isolée de la révélation, la nature de la surnature. Le « péché philosophique » est peut-être, en partie du moins, un produit de cette dissociation, bien que l'appel de l'homme à une fin naturelle n'en soit pas l'unique raison. La distinction théologiquement vraie de la fin naturelle et de la fin surnaturelle... n'empêche pas qu'*en fait* la fin naturelle ne saurait plus être dissociée de la fin surnaturelle. L'humanité déchue, mais réparée dans et par le Christ, ne peut plus avoir d'autre fin que la vision intuitive et la possession béatifiante de Dieu lui-même...

Psychologiquement, d'ailleurs, une séparation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est inconcevable : la nature humaine ou angélique, avec l'âme ou l'esprit et les facultés intellectuelles qui émanent de cette nature, forment le sujet dans lequel s'insèrent les éléments de la vie surnaturelle : grâce, vertus infuses et dons, actes correspondants à ces principes surnaturels. Or ces principes ne constituent pas, à eux seuls, un principe *quod*, c'est-à-dire un sujet surnaturel d'activité. Le principe complet de la vie surnaturelle, c'est la nature elle-même, mais surélevée par les *habitus* surnaturels infus par Dieu en elle. Il n'y a pas en l'homme une âme appartenant à l'ordre de la nature et une âme appartenant à l'ordre de la surnature ; c'est l'âme, par elle-même appartenant à l'ordre naturel, qui devient par l'infusion de la grâce et des vertus — principes *quibus* — le principe *quod*, le sujet agissant, dans l'ordre de la vie surnaturelle (*D. T. C.*, art. *Surnaturel*, XIV, 2855).

II. — *Applications.* — On pourrait encore insister sur les rapports du naturel et du surnaturel : rapprochement de capacité, l'ordre naturel possédant une puissance *obédientielle* à l'égard du surnaturel ; rapprochement de convenance, le surnaturel une fois révélé, se manifestant avec une souveraine convenance comme le complément et l'achèvement des désirs les plus profonds de la nature ; rapprochement d'aspiration, comme le suggère l'admirable enquête menée par S. Thomas dans son investigation « en quoi consiste la béatitude de l'homme » (Ia-IIae, q. 2). Mais les principes rappelés dans la première partie de cette réponse suffisent amplement pour faire comprendre la liaison intime existant en fait entre les vertus théologales, et particulièrement la foi, et les vertus morales. Notons avant tout, que nous faisons ici abstraction de l'opinion thomiste des vertus morales *infuses :* nous ne voulons considérer que les actes des vertus morales dans leur liaison avec les vertus théologales et particulièrement la foi. Sans doute, de multiples objections — qui nous paraissent décisives — montrent la fragilité d'une telle opinion ; néanmoins, puisque précisément notre consultant semble lui-même faire abstraction de la thèse thomiste en invoquant une référence de saint Thomas où il n'est pas question des vertus morales infuses, nous raisonnerons ici-même dans l'hypothèse scotiste, laquelle, on le sait, nie l'existence de vertus morales infuses.

— *a*) Tout d'abord la liaison des vertus morales avec la *charité* est indéniable. Si les vertus morales peuvent exister sans la charité, — ainsi ont-elles existé chez beaucoup de païens, — elles ne sauraient vraiment être des vertus *surnaturelles*, c'est-à-dire susceptibles de produire des actes proportionnés à la fin surnaturelle de l'homme qu'à la condition d'être « informées » par la charité. La charité, disent unanimement les théologiens, est la forme de toutes les vertus, en ce sens qu'elle est le principe du mérite. Aucune vertu, pas même les vertus de foi et d'espérance, n'échappe à cette emprise de la charité s'il s'agit d'en ordonner les actes au mérite de la vision béatifique. Une raison subsidiaire peut être prise du côté de la liaison des vertus morales entre elles-mêmes ; ces vertus, en effet, sont liées entre elles par le moyen de la prudence ; et, déclare S. Thomas, « pour que cette direction de la prudence soit bien droite, il est indispensable d'être bien disposé à l'égard de la fin dernière, ce qui se fait par la charité » (*De virt. card.*, a. 2). Ainsi, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de la prudence surnaturelle, la charité inspire et soutient toutes les vertus morales. Faut-il ajouter que le mérite des actes émanant des vertus morales, précisément parce qu'il dépend de la charité qui les informe, ne pourra croître que dans la mesure où la charité elle-même deviendra plus intense.

— *b*) En ce qui concerne l'*espérance*, sa liaison avec l'ordre moral tout entier apparaît nettement en ce que l'attente de la récompense éternelle est une puissante norme régulatrice de la vie morale. Toutefois, ainsi que le note le P. Le Tilly, O. P. (*L'espérance*, p. 246), il semble que l'espérance soutient avec la vie morale passionnelle (force et tempérance) des relations d'un genre tout à fait spécial. Cet auteur indique tout d'abord l'harmonie qui existe entre les caractères généraux de l'espérance et ceux des vertus rectificatrices des passions. Mais il insiste ensuite sur deux considérations dont voici l'essentiel :

Espérance et force : L'espérance exerce une influence considérable sur la force : elle n'est pas la force, mais elle est comme le principe de la force. Habituée à se porter vers Dieu en une tendance dont la confiance est basée sur la certitude pratique du secours tout-puissant, l'âme garde de ce contact avec l'aide divine quelque chose d'héroïque, et le secours divin limité qu'implique l'exercice de la force prend comme un accroissement de sa liaison constante avec la toute-puissance même de Dieu que suppose l'espérance ; il y a là comme une émanation de la confiance de l'espérance, comme une projection du motif de la vertu théologale dans celui de la vertu morale.

Par ailleurs, l'espérance ordonne tous les biens créés à la béatitude, et en fait des objets d'espérance, pour autant qu'ils servent à acquérir le ciel. Ils ne cessent pas, pour autant, de demeurer l'objet d'autres vertus, mais ils prennent, par l'espérance, une ordination spéciale à la fin ultime qu'est la béatitude ; ce qui augmente singulièrement la valeur de tous les biens, objets de la force, et ajoute encore à l'attirance qu'ils exercent naturellement sur l'irascible, toujours en quête des œuvres ardues. On peut voir en tout cela... comme une information de la vertu morale par la vertu théologale.

Espérance et tempérance : La vertu de tempérance a pour fonction de ramener et de maintenir dans des limites raisonnables toutes les passions de la concupiscence, et ainsi, pour sa part, elle travaille à établir l'âme dans une paix qui permet un jugement objectif sur les valeurs diverses des biens de l'espérance et des biens terrestres, laisse l'âme assez dégagée du sensible pour prendre goût aux réalités spirituelles, et, par la modération qu'elle apporte dans l'usage des voluptés qui grisent l'homme et exaltent sa personnalité, met tout l'individu dans un état de petitesse éminemment apte à appeler le grand secours divin, condition formelle de l'espérance.

Par ailleurs... pour remplacer l'attrait fascinateur des réalités sensibles, et, par là, permettre l'accomplissement de l'œuvre de tempérance, l'espérance vient au secours de la vertu morale et ajoute à l'attirance des biens raisonnables celle, beaucoup plus forte des béatitudes éternelles, spirituelles et corporelles, que l'homme a confiance d'obtenir et dont il savoure déjà l'avant-goût (p. 246-249, *passim).*

— *c)* La liaison entre la foi et les vertus morales est plus évidente encore. Si notre consultant a hésité sur ce sujet, c'est qu'il n'a pas envisagé l'exercice des vertus morales dans le plan surnaturel. Et c'est sur ce plan qu'il faut le situer, si l'on veut saisir immédiatement la liaison très intime qui unit foi et vertus morales ou plus exactement foi et toutes vertus, quelles qu'elles soient. S. Thomas a traité cet aspect de notre vie surnaturelle très brièvement, mais dans un article d'une doctrine « si limpide qu'elle peut se passer de commentaire » (IIª-IIªᵉ, q. 4, a. 7) : *La foi est-elle la première des vertus ?*

En soi, il est certain qu'entre toutes les vertus la première est la foi. Etant donné qu'en matière d'action la fin est le principe, nécessairement les vertus théologales, parce qu'elles ont pour objet la fin ultime, possèdent la priorité sur toutes les autres vertus. Mais, cette fin ultime elle-même, il faut qu'elle soit dans l'intelligence avant d'être dans la volonté : celle-ci ne se porte à quelque objet qu'autant qu'il est saisi dans l'esprit. Dès lors, comme la fin ultime est dans la volonté par l'espérance et la charité, dans l'intelligence par la foi, nécessairement la foi est la première de toutes les vertus : la connaissance naturelle, en effet, ne peut s'élever jusqu'à Dieu sous l'aspect où il est l'objet de béatitude, selon que tendent à lui l'espérance et la charité.

La première de *toutes* les vertus, déclare saint Thomas : les vertus morales aussi bien que les théologales doivent être éclairées et dirigées par les lumières de la foi pour pouvoir orienter leur exercice vers la fin surnaturelle de la vision intuitive. Dans l'*ad 3*, l'Angélique Docteur fait l'application de ce principe à la vertu d'obéissance

en tant qu'elle implique une certaine inclination à remplir les commandements envisagés comme une véritable dette à l'égard de Dieu. En ce sens, elle est une vertu spéciale, partie de la justice, car, en obéissant à un supérieur, on lui rend ce qui lui est dû. A ce point de vue *l'obéissance est une suite de la foi, parce que c'est la foi qui révèle clairement à l'homme que Dieu est un supérieur à qui on doit obéir.*

Il faut en dire autant de toutes les autres vertus morales : toutes « reçoivent de la foi la lumière qui les éclaire et les vraies raisons qui les inspirent. »

La liaison entre la foi et les vertus morales peut être également considérée sous l'aspect de l'influence réelle exercée par celles-ci sur celle-là. S. Thomas n'a pas manqué d'en faire l'observation :

On peut dire que les vertus ont sur la foi une priorité accidentelle, en tant qu'elles écartent ce qui empêche de croire : ainsi la force écarte cette crainte désordonnée qui paralyse la foi ; l'humilité, cet orgueil qui fait que l'intelligence refuse de se soumettre à la vérité de la foi ; et on peut dire la même chose de quelques autres vertus, encore qu'elles ne soient de vraies vertus que si la foi est présupposée (q. 4, a. 7, déjà cité).

* *

Reprenons, en guise de conclusion, les réflexions du P. R. Bernard. La doctrine de S. Thomas, dit le théologien dominicain « est limpide et se passe de commentaire. Soulignons seulement avec quelle force S. Thomas affirme la priorité de la foi. Bien penser est le principe du bien agir. Or, dans la juste idée qu'il doit se faire de soi et de Dieu, et de son mouvement vers Dieu, l'homme est démuni s'il n'a pas la foi. Elle est la lumière de la vie : en cette qualité, elle va devant ; elle passe même avant la charité qui pourtant la redépasse et qui vient l'animer, comme on sait. Quant aux autres vertus, théologales comme l'espérance, ou simplement morales comme la force, l'humilité, l'obéissance, il est hors de doute qu'elles peuvent apporter à la vertu de foi un concours très précieux, surtout chez certaines âmes qui seraient rétives par nature ; mais il n'empêche pourtant que toutes ces vertus reçoivent elles-mêmes de la foi la lumière qui les éclaire et les vraies raisons qui les inspirent » (*Op. cit.*, p. 291-292).

A. M.

Enseignement de Luther
et doctrine de la grâce sanctifiante

Q. — Est-il vrai que Luther a enseigné au sujet de la grâce habituelle une doctrine très proche de la doctrine catholique ?

R. — La question a été abordée indirectement par J. Rivière et J. Paquier dans leurs remarquables articles *Justification* et *Luther* du *D.T.C.* Nous nous inspirerons donc de ces travaux dans la présente mise au point.

1. — Tout d'abord, « depuis que Luther s'est réclamé de la *Théologie germanique* [1] éditée par ses soins en 1516, il fut longtemps à la mode de chercher parmi les *mystiques* du Moyen Age les ancêtres, sinon les inspirateurs de la Réforme ». C'est ainsi qu'on parlait des « réformateurs avant la Réforme » [2]. Les mystiques étaient exploités, et pour leur opposition à ce qu'on appelait le

[1] La *Théologie germanique* est un écrit d'une centaine de pages, qui semble avoir vu le jour au XIVᵉ siècle, vraisemblablement après 1350. L'auteur était prêtre, custode dans la maison des Chevaliers de l'ordre teutonique à Francfort-sur-le-Mein. C'était un de ces nombreux mystiques qui vivaient sur les bords du Rhin. Son travail est un petit traité de la vie parfaite, écrit dans la langue allemande encore à ses débuts ; traité assez obscur, influencé par le néoplatonisme chrétien et par la scolastique. Cf. J. Paquier, art. *Luther*, dans *D. T. C.*, IX, 1260.

[2] L'expression est de O. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hambourg, 1941-1942.

« pélagianisme catholique » et pour leurs appels à la foi qui justifie. Ces prétentions, déclare nettement J. Rivière, « sont aujourd'hui reconnues sans fondement ». Il faut avouer cependant que chez certains auteurs, le mysticisme a pris « une tournure désordonnée » : l'union à Dieu y tendait à supprimer l'action morale de l'homme ; l'assurance du salut inspirée par la foi au Rédempteur s'y développait en antinomisme [3] et parfois en véritable immoralité. On peut citer en ce genre l'attitude des Béghards, de certains spirituels, des Frères du Libre Esprit. Certaines propositions de Maître Eckart manifestent à l'égard des œuvres humaines une indifférence suspecte [4]. Mais on notera que l'Eglise non seulement n'a pas toléré ces déviations, mais qu'elle les a condamnées [5] : bien plus, la mystique médiévale dans son ensemble a réagi contre de telles erreurs. Tandis que Luther exclut tout mérite, Tauler et d'autres ascètes du Moyen Age, quand ils suggèrent de renoncer à la valeur de nos mérites, s'adressent à des chrétiens avancés en sainteté et déjà chargés de mérites. Indiquons cependant, d'après P. Pourrat, certaines exagérations de Tauler :

> Tauler ne surveille pas assez ses expressions, lorsqu'il parle du sacrifice du salut ou de l'amour pur. Dans un passage ou deux de ses sermons, il semble exclure l'espérance de la récompense céleste quand il s'agit de l'âme pleinement abandonnée aux épreuves des purifications passives ou se livrant à la pratique de l'amour pur. « L'homme, dit-il, est alors dépouillé de lui-même, dans un absolu et véritable abandon, il plonge dans le fond de la volonté divine pour rester dans cette pauvreté et ce dénuement, non seulement pendant une semaine ou un mois, mais, si Dieu le veut, mille ans, voire toute l'éternité, et pour devenir capable de s'abandonner à fond dans une souffrance éternelle, au cas où Dieu voudrait qu'il fût un éternel brandon d'enfer ». (Serm. XXVI de l'édit. Vetter). — Ce qui charmait Luther dans la lecture des sermons du prédicateur rhénan, c'était la tendance qu'il croyait y découvrir à diminuer, au profit de l'union mystique, l'importance des œuvres et des exercices spirituels et affranchir la vie intérieure du fidèle et surtout du religieux de toute règle extérieure [6].

Nous dirons plus loin comment cette conception de l'inutilité des œuvres a pu influer sur la notion protestante — ne parlons pas de grâce sanctifiante — de la justification de l'âme.

Mais voici un autre auteur mystique dont le langage présente des analogies saisissantes avec celui que plus tard tiendra Luther. Il s'agit d'Ubertin de Casale, l'un des chefs du mouvement des spirituels, qui, dans son *Autobiographie spirituelle*, parle ainsi de lui-même :

> Le Seigneur l'a relevé de ses chutes presque malgré lui. Il ne pouvait rien de lui-même, le péché lui commandait en maître. Aussi ne songe-t-il pas à s'attribuer le mérite du peu du bien que Dieu lui a permis de faire : tout l'honneur en revient au divin Maître, qui aime à manifester sa toute-puissance et sa miséricorde inlassable en faisant coopérer à sa gloire même les plus méchants [7].

F. Callaey, qui a analysé cette *Autobiographie*, ajoute cette remarque : « Ubertin suit en tout point la théorie de l'impuissance pratique de l'esprit humain en face de la chair et du péché qui l'habite, exposée par S. Paul, Rom., VII, 20 sq. » [8].

Bien qu'Ubertin de Casale soit moins défendable que Tauler [9], il ne faut cependant rien exagérer. Si les œuvre de l'un et de l'autre, et de certains autres mystiques, témoignent d'un pessimisme qui les entraîne à des excès de langage,

> il serait non moins excessif, écrit J. Rivière, de transformer en doctrines arrêtées ce qui n'était que simples tendances, et ces poussées extrêmes ne doivent pas donner le change sur les perspectives de l'ensemble. Ces tableaux poussés au noir de la misère humaine ont leur contre-partie dans ce que d'autres mystiques, moins sombres, et souvent les mêmes, nous disent de la noblesse et de la puissance d'une âme régénérée par le Christ [10].

Ajoutons que, chez ces auteurs qui, en somme, sont demeurés fidèles à l'Eglise catholique, le pessimisme de certains élans mystiques s'alliait au souci d'une conduite parfaitement correcte.

2. — A côté des mystiques, *l'école nominaliste* a paru fournir des arguments à Luther. Peut-être faut-il en trouver le point de départ en un texte de saint Bonaventure. Une conception de la grâce, située dans la liberté, en tant qu'elle prolonge l'essence de l'âme, amène le docteur Séraphique à ne plus voir entre la grâce et le péché qu'une opposition de fait, non de principe :

> A l'objection de ceux qui prétendent que Dieu pourrait... effacer la faute sans la grâce, il faut répondre que c'est vrai. Mais la générosité de la divine miséricorde a décrété de n'enlever le mal par lequel l'homme déplaît à Dieu qu'en conférant simultanément le bien par lequel l'homme plaît à Dieu ; en sorte que jamais la faute n'est détruite sans que Dieu sanctifie l'âme et habite en elle par la grâce (*In II Sent.*, dist. XXVIII, a. 1, q. 1, ad 6) [1].

Duns Scot précise encore la position théologique sur les rapports de la grâce et de la rémission du péché. Pour le Docteur subtil, la grâce habituelle n'est autre que la charité, qui incline l'âme et la rend apte à un amour surnaturel effectif et méritoire de Dieu. Suivant les lois posées par Dieu, la justification comporte deux éléments : la rémission des péchés et la rénovation intérieure par la grâce

[3] D'après l'étymologie, l'antinomisme est une opposition à la loi ; ici, l'antinomisme peut se formuler ainsi : l'œuvre de chair est une loi de l'instinct, une nécessité de la nature, un devoir de la conscience ; donc, toute loi contraire doit être repoussée comme une véritable tyrannie.

[4] Voir surtout les prop. 4-6, 14-19.

[5] Outre les condamnations portées par Jean XXII contre Maître Eckart, on sait que les Béghards ont été condamnés au concile de Vienne. Sur les Frères du Libre Esprit, voir *D.T.C.*, VI, 800-808 ; — sur les Spirituels, XIV, 2222-2249.

[6] P. Pourrat, art. *Tauler*, *D.T.C.*, XV, 75.

[7] F. Callaey, *Etude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 14. — Ubertin de Casale a son article dans le *D.T.C.* XV, 2021-34, dû à la savante plume du P. Godefroy, O. M. Cap.

[8] F. Callaey, *loc. cit.*

[9] Malgré la protection des cardinaux Orsini et Colonna, Ubertin fut accusé, dès 1316, d'adhérer aux Spirituels de Provence. Il évita la condamnation, mais refusa de rentrer sous l'obédience de la communauté. Jean XXII le transféra à l'ordre de S. Benoît. Mais, en 1325, Ubertin fut de nouveau accusé d'hérésie ; il s'enfuit et l'on perd sa trace. Sur le témoignage d'un texte fraticelle hérétique, le P. Godefroy se demande si Ubertin n'aurait pas été mis à mort « par quelque obscur comparse de ce bras séculier auquel le pape l'avait dévoué ». *Art. cité*, col. 2024.

[10] *Art. cité*, col. 2125.

[1] Cité par J. Rivière, *art. cit.*, col. 2127.

habituelle. Opérations simultanées, mais avec une antériorité de nature pour la rémission du péché sur l'infusion de la grâce.

Si intime que soit l'union des deux actes, elle ne semble cependant pas indissoluble à Duns Scot, en ce sens que le péché, *de potentia absoluta Dei*, pourrait être remis sans l'infusion de la grâce. Un principe domine ce problème : entre la grâce habituelle et le péché, il n'y a pas d'opposition physique ; la destruction du péché n'entraîne donc pas de soi physiquement la présence de la grâce (*In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, n. 7 ; l. IV, dist. I, n. 33 ; dist. XVI, n. 18). La valeur du principe repose sur la conception que se fait Duns Scot du péché habituel. Ce péché ne consiste formellement ni dans la privation de la grâce, ni dans une qualité ou habitude réelle inhérente à l'âme, sorte de souillure ou tache physique, ni dans une relation réelle fondée sur une entité physique qui resterait dans l'âme après l'acte même du péché (*In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. 1 ; dist. XVI, q. 2). Il n'y a donc dans le péché habituel qu'une relation de raison : *nihil aliud nisi ista relatio rationis, scilicet ordinatio ad pœnam.* Duns Scot ne se refuse cependant pas à regarder cette *ordinationem ad pœnam* comme une sorte de souillure, mais *moraliter et non physice loquendo* (*In IV Sent.*, l. IV, *loc. cit.*, n. 7). Dans la justification il y a donc, en conséquence, deux mutations fort distinctes : la première, de raison, n'aboutit à aucun terme positif ; la seconde, réelle, consiste dans l'infusion de la grâce, don habituel, par lequel l'âme est *formaliter Deo chara.* Dieu pourrait donc remettre le péché sans infuser le don de la grâce. (*In IV Sent.*, l. IV ; Report., l. IV, dist. XVI, q. 2) [2].

Tel est le thème fondamental qu'on retrouve, avec des variations de détail, chez les meilleurs auteurs de l'école nominaliste des XIV^e et XV^e siècles : Durand de S. Pourçain, Pierre d'Ailly, Gerson, Grégoire de Rimini, Gabriel Biel et Occam En critiquant la position de Pierre Auriol, Occam se place au point de vue de la toute - puissance divine :

La question n'est pas de savoir si, en fait, *de potentia Dei ordinata*, Dieu accepte une âme en qui il n'a point créé la grâce, infusé la charité. Il faut répondre : « non », à une telle question... Mais cet ordre que Dieu a établi et qu'il nous révèle dans l'Ecriture et la Tradition, n'est point nécessaire de nécessité absolue ; il est contingent comme tout le créé Et dès lors, Dieu pourrait, *de potentia absoluta*, destiner à la vie éternelle une âme en qui il ne créerait point la grâce... [3].

Luther, on le sait, ne conçoit qu'une justification tout extrinsèque, dépendant du bon plaisir divin. Formé à la théologie de l'école nominaliste, il n'a voulu retenir des vieux maîtres des deux siècles précédents qu'une doctrine par eux émise à titre purement hypothétique. Sur le terrain des réalités pratiques, l'école nominaliste, du moins dans son ensemble, admettait la coopération de la liberté humaine se disposant à recevoir la grâce divine. Et même, n'a-t-elle pas été, de ce chef, accusée d'un certain pélagianisme ? [4] Tout en reconnaissant l'influence qu'elle a pu avoir sur la formation de la pensée de Luther, il faut cependant, en toute loyauté, en dissocier la doctrine de celle du Réformateur.

3. — Mais, on le voit, d'une part, le pessimisme des mystiques, d'autre part, la conception nominaliste d'une justification purement extrinsèque, ont pu amener Luther à concevoir « la grâce » simplement comme une imputation extérieure faite par Dieu des mérites du Christ à nos âmes pécheresses. Que pourrions-nous faire de nous-mêmes avec notre volonté soumise au péché ? Notre impuissance est absolue et la miséricorde divine demeure notre seul refuge :

On peut ramener la pensée de Luther, au sujet de la justification, aux points suivants : 1. La Loi a pour fonction principale de révéler le péché originel avec tous ses fruits, de faire voir la profondeur de la déchéance de notre nature et sa radicale perversion... — 2. A la Loi s'oppose l'Evangile, c'est-à-dire la promesse, en vertu de laquelle Dieu nous assure de notre salut personnel, sans aucune œuvre de notre part, en nous justifiant par la foi seule. — 3. La foi consiste à croire d'une certitude absolue que Jésus est mort pour chacun de nous, qu'il a satisfait à la justice divine pour toutes nos fautes, que nous n'avons plus rien à payer, que dès lors notre salut ne peut faire aucun doute, pourvu que nous croyions que nous sommes sauvés. — 4. La foi nous unit au Christ par un mariage mystique. Il prend tous nos péchés et nous prenons toute sa justice. Nos fautes lui sont imputées et Dieu nous impute ses mérites. La justice acquise de la sorte est une sorte de mariage indissoluble, qui ne peut être rompu par aucune faute de notre part, sauf le péché d'incrédulité. Aussi longtemps que nous croyons, notre mariage demeure avec tous ses effets. (Cette doctrine, sous son allure mystique, est surtout exposée dans *La Liberté du chrétien*). — 5. Tout cela cependant se produit en vertu de l'éternelle prédestination. Les croyants n'ont aucun mérite à croire. De toute éternité Dieu a élu ceux qui croiraient et réprouvé les autres, ce qui n'empêche pas que les fautes des damnés soient de vraies fautes [5].

Pour Luther, ce que nous appelons « grâce habituelle » n'existe donc pas dans l'âme. Toute notre justice est dans l'imputation que Dieu nous fait des mérites du Christ, imputation qui couvre, qui « rase » nos péchés et nous donne par là un gage absolument certain de salut. On retrouve ainsi les deux éléments signalés plus haut : impuissance de l'homme déchu, exaltée outre mesure par certains mystiques ; rémission du péché, envisagée dans l'hypothèse nominaliste sans infusion de grâce inhérente à l'âme.

4. — On ne serait pas complet, dans ce rapprochement des thèses luthérienne et catholique, si l'on négligeait l'influence très réelle de l'augustinisme, tout au moins de l'augustinisme du XV^e siècle et de l'aube du XVI^e. Il suffit de se reporter aux thèses proposées par des augustiniens de renom, tels que Gilles de Rome et surtout Seripando. Ces thèses mettent en relief la grandeur, la liberté de Dieu, l'obscurité de ses desseins. Elles montrent le néant et la misère de l'homme, être tout pétri de péché. Chez l'homme, le baptême ne peut mettre que des *germes* de guérison ; la concupiscence, demeure en lui et l'enchaîne tellement au péché, qu'il pèche avant même que sa volonté ait agi. Luther avait trouvé cette opinion du péché

[2] P. Raymond, O. M. Cap., *Duns Scot* (*D.T.C.*, IV, 1905).

[3] P. Vignaux, *Nominalisme* (*D.T.C.*, XI, 774).

[4] Cette accusation de néo-pélagianisme a été dirigée par des historiens protestants contre l'école nominaliste en raison de la manière optimiste dont elle appréciait les forces de la nature déchue, qu'elle estimait capable, sans la grâce, d'aimer Dieu par-dessus toute chose d'un amour naturel et, ce qui en est la conséquence, d'observer suffisamment la loi morale.

[5] L. Cristiani, art. *Réforme* (*D.T.C.*, XIII, 2056).

nécessaire chez plusieurs augustiniens et en avait déduit ses conceptions pessimistes : « identification du péché originel et de la concupiscence, culpabilité de la concupiscence et des mouvements involontaires qu'elle produit en nous, mal intrinsèque du mariage, invincibilité de la concupiscence, impossibilité d'accomplir la loi, inutilité des œuvres pour le salut, serf arbitre et passivité de l'homme sous l'action de Dieu, foi justifiante, justice extrinsèque et simplement imputée, certitude de la grâce et du salut [6] » : thèses fondamentales du luthéranisme.

De ces thèmes doit être rapprochée la théorie de la double justice, chère à l'école de Cologne, et défendue au concile de Trente par le général des Augustins, Seripando [7], qui devait devenir cardinal au concile de Pie IV. Rapprochée, disons-nous, et non identifiée. Dans le mémoire présenté par Seripando au concile, voici comment est exposée la thèse de la double justice :

Les luthériens mettent tout dans la foi : suivant leur manière de parler, elle saisit la justice du Christ qui nous est imputée. Au contraire, à côté de la foi, l'opinion que je viens d'exposer met les œuvres et les mérites, et elle admet la justice inhérente ; elle se borne à demander qu'à l'âme craintive il soit permis d'espérer ; qu'à l'âme qui tremble en songeant à son imperfection, il soit permis de se tourner vers les mérites de Jésus-Christ et d'espérer en la miséricorde de Dieu [8].

Sans doute, cette thèse est différente de la thèse luthérienne et, à la séance du 12 octobre 1545, les légats (del Monte et Cervino) firent observer que cette opinion n'avait rien de commun avec l'erreur des hérétiques. Il n'en est pas moins certain que des points de rapprochement peuvent être signalés :

la théorie de la double justice se présente comme l'épanouissement normal des idées de Seripando et de l'augustinisme extrême. *La concupiscence est le péché originel* ; dans la mesure où elle subsiste en nous (et c'est un fait d'expérience qu'elle ne disparaît complètement qu'avec la mort), le péché y subsiste lui aussi. Nous restons donc toujours plus ou moins pécheurs ; il nous est impossible d'être changé intérieurement et d'accomplir la loi *autant que nous y sommes obligés*, impossible d'atteindre à la justice que Dieu est en droit d'exiger de nous. Ainsi, quoi que nous fassions, notre justice intérieure sera toujours insuffisante. Mais Dieu y suppléera ; d'une manière extérieure, il nous imputera les mérites de Jésus-Christ. Nous aurons une double justice : une justice intérieure et une justice extérieure... [9].

Quoi qu'il en soit de ces rapprochements, mais aussi de ces divergences entre Seripando et Luther, la thèse de la double justice fut rejetée à Trente à la presque unanimité des Pères [10]. Elle s'éloigne trop de la doctrine traditionnelle et a trop de points de ressemblance avec la justice imputée : son rejet clarifia la situation.

5. — La conception de la grâce sanctifiante ne s'est pas formée d'un seul coup dans la tradition chrétienne [1]. La Sainte Ecriture présente la justification comme une nouvelle génération, une nouvelle création qui fait de nous les fils de Dieu, participant de la nature divine ; en suite de quoi le S. Esprit nous est donné, faisant de notre âme son temple, nous conférant ses dons, forces supérieures nous permettant de vivre une vie nouvelle. Et, parmi ces dons, l'Apôtre cite la foi, l'espérance et la charité (I Cor., XIII, 13).

Les Pères se contentent de considérer la grâce comme un don divin nous élevant à un être supérieur. S. Augustin l'envisage surtout comme le principe de nos œuvres bonnes, comme un secours divin nécessaire pour éviter le péché. Pour lui, le Saint-Esprit habite dans l'âme ; mais la charité qu'il répand en nous lui apparaît plutôt comme des mouvements actuels de l'âme [2].

Les premiers théologiens latins voient dans la justification un renouvellement intérieur de l'âme, une ressemblance avec Dieu, dont ils trouvent la cause efficiente et formelle dans la foi et la charité, sans encore distinguer entre *l'habitus* et l'acte. Nous avons vu plus haut comment S. Bonaventure admet *en fait* une réalité de la grâce dans l'âme. Auparavant, il faudrait signaler l'opinion de saint Anselme distinguant explicitement dans la volonté l'affection habituelle de l'usage actuel relativement à la justice. Mais déjà au début du XIII[e] siècle, la théologie s'inquiète des effets intérieurs du baptême : grâce et vertus sont infusées aux enfants quant à l'*habitus*, en attendant l'usage qu'ils en feront parvenus à l'âge adulte [3]. Si Pierre Lombard considère encore la grâce sanctifiante comme le complexe des vertus infuses informées par la charité, tout en faisant de la charité, non un *habitus* créé, mais le Saint-Esprit lui-même [4], l'école thomiste s'efforce de donner à la grâce son maximum de réalisme : réalité qui se caractérise par une participation d'un ordre absolument surnaturel à la divinité. En raison de cette surnaturalité essentielle, la grâce ne saurait être une substance, mais seulement forme accidentelle, permanente, qu'on peut ramener à la catégorie aristotélicienne de la qualité [5].

[6] Cf. J. Paquier, *art. cit.*, 1206.

[7] Plusieurs articles ou fragments d'articles ont été consacrés au célèbre augustin dans le *D.T.C.* ; *Seripando*, XIV, 1923-1940, par J. Mercier : art. *Luther*, IX, 1199-1202 ; 1221-1225 ; art. *Justification*, 2129-2151 ; 2183.

[8] Cf. J. Paquier, *art. cit.*, col. 1222.

[9] Id., *ibid.*, col. 1222. — Sur la théorie de la double justice, voir J. Rivière, art. *Justification*, 2159-2164 ; et la note de notre ouvrage *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 157-162.

[10] « Peu de théologiens se montrèrent favorables à la justice imputée ; ils furent en tout cinq, dont trois augustins. L'adversaire le plus redoutable de Seripando fut le jésuite Laynez, qui opposa douze raisons à la thèse de la justice imputée et discuta un à un les onze arguments de la thèse opposée. Les Pères se rallièrent aux conclusions de la discussion. Tous admirent la justice inhérente, sauf le franciscain Antonio de La Cruz, évêque des Canaries, qui, tout en concédant une seule justice produisant notre justification, soutint, au sens scotiste, que cette justice ne nous est pas vraiment inhérente : *non sumus justi caritate nobis inhærente, sed quia Deus acceptat nos in gratiam propter Christum. Conc. Trid.* (de Mgr Ehses), t. V, col. 654 » (*Décrets du concile de Trente*, p. 96).

[1] Le résumé qui suit, très, trop succinct, est emprunté à Hermann Lange, *De gratia*, Fribourg-en-Brisgau, 1930, p. 363-364.

[2] S. Augustin, *De doctrina christiana*, III, n. 16 ; *P. L.*, XXXIV, 72.

[3] Innocent III à Ymbert d'Arles, Denz.-Bann., n. 410.

[4] Voir principalement les textes suivants : *Sent.*, l. I, dist. XVII, c. 6, n. 159 ; l. II, dist. XXVII, c. 6, n. 244 ; c. 8, n. 246 ; c. 9, n. 247 (références à l'édition de Quaracchi).

[5] Cf. J. Rivière, *art. cit.*, col. 2126.

En dehors de l'école scotiste, c'est l'opinion courante à l'heure actuelle, surtout depuis le concile de Trente. Mais au point de vue de la foi, l'opinion thomiste ne s'impose pas ; le concile de Trente a voulu ménager toutes les opinions recevables, et préciser le point exact où la foi catholique se sépare des conceptions luthériennes :

La justification est « la translation de l'état de péché à l'état de grâce et d'adoption » (c. 4). La préparation faite à l'aide de la grâce (actuelle) appelle la justification (c. 5-6). Cette justification « n'est pas seulement la rémission des péchés, mais encore la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce des dons, par quoi l'homme devient juste d'injuste et ami d'ennemi, pour être héritier de la vie éternelle... De cette justification, l'unique cause formelle est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais *celle par laquelle il nous rend justes, c'est-à-dire dont il nous gratifie pour nous renouveler dans l'intérieur de notre âme : par elle non seulement nous sommes nommés justes, mais nous le sommes réellement...* Dans cette justification... la charité de Dieu se répand dans le cœur de ceux qui sont justifiés *et leur devient inhérente* ; d'où il suit que, dans la justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même temps... la foi, l'espérance et la charité (c. 7),

Le terme : *inhérente* qui est ici la notion essentielle discriminant la doctrine catholique de l'erreur protestante, est répété à deux reprises :

« La même justice, appelée nôtre parce que, *inhérente* à nous, elle nous justifie, est aussi celle de Dieu, parce qu'elle nous est infusée par Dieu en vertu des mérites du Christ » (c. 16). — « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés à l'exclusion de toute grâce et charité qui serait répandue dans leur cœurs par l'Esprit-Saint et leur serait *inhérente*, ou encore que la grâce qui nous justifie est seulement la faveur de Dieu, qu'il soit anathème » (can. 11) [6].

* *

Ce canon est la meilleure réponse à faire à la question qui nous est posée. Trois points essentiels opposent la doctrine catholique et la thèse protestante : 1° La grâce sanctifiante est une réalité intérieure à l'âme (*inhæret*) ; 2° La justification purement extérieure est une hérésie (*non sola imputatione justitiæ Christi*) ; 3° La rémission des péchés ne va pas sans l'infusion de la grâce et de la charité (*vel sola peccatorum remissione... exclusa gratia et caritate quæ in cordibus diffundatur atque illis inhæret*).

On voit par là si Luther a enseigné au sujet de la grâce habituelle une doctrine très proche de la doctrine catholique.

A. MICHEL.

Confession fréquente

Q. — Un confrère me prête un numéro (vieux de trois ans) d'une revue catholique où je lis avec surprise la phrase suivante : « L'Eglise souhaite que ceux qui communient très souvent se confessent toutes les trois semaines. » Pourrait-on savoir où et quand l'Eglise a formulé un tel « souhait » ?

R. — Il est évident que l'on aimerait connaître les textes officiels sur lesquels s'appuye un auteur pour affirmer : « L'Eglise souhaite que ceux qui communient très souvent se confessent toutes les trois semaines ».

S. S. Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* (Ed. Bonne Presse, p. 49) défend contre ses détracteurs l'usage de la confession fréquente et énumère les fruits spirituels qu'apporte la confession de dévotion : « Pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la vertu, Nous tenons à recommander vivement ce pieux usage introduit par l'Eglise sous l'impulsion du Saint-Esprit, de la confession fréquente, qui augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle, et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce. » Il n'y a aucune précision sur le régime de fréquence.

Le *Directoire pour la Pastorale des Sacrements* parle aussi de la confession fréquente, mais sans préciser s'il faut se confesser tous les 15 jours ou tous les mois. « On rappellera aussi que, si la confession des péchés véniels n'est pas nécessaire avant chaque communion, l'usage de la communion fréquente appelle l'usage d'une confession relativement plus fréquente, très importante pour former à une véritable pureté de la conscience » (art. 45).

Le *Directoire* a voulu réagir contre un abus. Le cas n'est pas rare, en effet, de personnes qui sont à la communion quotidienne et passent des mois entiers sans se confesser. Notre temps se désaffectionne de la confession, alors que s'accroît la dévotion à l'égard de la communion. Il y a là une anomalie que veut faire cesser le *Directoire*. « L'usage de la communion fréquente appelle l'usage d'une confession relativement plus fréquente » qu'aux époques où n'existait pas la communion fréquente.

Avant le décret de Pie X, les chrétiens avaient l'habitude de faire marcher de pair confession et communion, mais parce qu'ils ne communiaient pas souvent ils ne se confessaient pas souvent non plus. Des communions plus fréquentes appellent des confessions plus fréquentes. Sans doute il n'est pas nécessaire pour qui se garde en état de grâce de se confesser chaque fois qu'il veut communier, mais la vie spirituelle exige un certain rythme de confessions si l'on veut profiter abondamment de la communion (Chanson, *Pour mieux administrer les sacrements*, n° 763). C'est qu'en effet, écrit le P. Roguet, « la communion quotidienne requiert une vigilance sur soi-même, une connaissance de soi, une attitude habituelle de componction qui seront facilitées par une pratique relativement fréquente de la confession » (cité par Chanson).

Il est bien vrai d'autre part que les fruits de l'Eucharistie et de la Pénitence sont en rapports très étroits. L'Eucharistie est une nourriture. La Pénitence est un *remède*. Nous avons toujours besoin de remède, à cause des maladies de notre nature déchue. Le remède spirituel qu'est la Pénitence nous aidera à mieux profiter de la nourriture eucharistique.

Mais, on le voit, ni l'Encyclique ni le Directoire ne donnent de précision numérique sur la fréquence de confession exigée par la communion fréquente ou quotidienne. C'est que cette fréquence

[6] Traduction d'après *Les décrets du concile de Trente*.

dépend de bien des circonstances. En pratique ce sont les conseils du confesseur et les besoins personnels de chaque communiant qui permettront de déterminer cette fréquence. Le confesseur a ici un rôle important. Le décret « *Quam singulari* » a souligné combien était primordiale son influence dans la question de la communion fréquente.

On peut cependant adopter la règle générale que donne le P. Roguet : « La communion quotidienne nous paraît demander la confession tous les quinze jours, la communion hebdomadaire toutes les trois semaines ou tous les mois » (cité par Chanson, n° 763).

Quelques indications sur la périodicité de la confession dans certains cas sont données dans le Code et vont dans le sens de cette conclusion.

Il est demandé (canon 1367, 2°) que les élèves des Séminaires, petits et grands, se confessent *semel saltem in hebdomada* et qu'ils communient fréquemment. La même formule se retrouve à propos des religieux et des religieuses (canon 595, § 1, 3°) ; le milieu dans lequel vivent ceux-ci les préserve cependant de bien des occasions de pécher qu'ont à redouter les fidèles vivant dans le monde. Pour ces deux catégories, séminaristes et religieux, la confession hebdomadaire est présentée comme un minimum : *saltem*.

On peut trouver encore une autre indication, suffisamment significative, dans ce que dit le Code de la confession requise pour le gain de certaines indulgences. De cette prescription sont exemptés deux catégories de fidèles : 1° ceux qui ont coutume, sauf empêchement légitime, de se confesser au moins (encore le mot *saltem*) deux fois par mois , 2° ceux qui communient quotidiennement, à un ou deux jours près par semaine (canon 931, § 3). Au sujet des premiers, il n'est rien dit de la fréquence des communions ; au sujet des seconds, rien de la fréquence des confessions. Ce serait illogique d'en conclure, soit que la confession des quinze jours engage ou autorise à ne pas se soucier de la communion quotidienne, soit que la communion quotidienne équivale à une permission d'étirer normalement au delà de quinze jours la périodicité des confessions. Sur le point qui nous occupe, on peut, de cette concession particulière, inférer seulement ceci : l'Eglise considère que le régime de la confession de quinzaine est par lui-même l'indice d'une vie chrétienne suffisamment normale pour qu'on puisse lui accorder le bénéfice d'une faveur telle qu'une indulgence, sans lui imposer l'obligation d'une confession supplémentaire et spéciale, — mais nullement ceci : « l'Eglise souhaite que ceux qui communient très souvent se confessent toutes les trois semaines. »

Cinéma et secret de la confession

Q. — Un film américain intitulé : *I Confess* : « *La Loi du Silence* », fait carrière en France. *L'Ami* pourrait-il rappeler à ce propos les lois du secret sacramentel ? Il serait intéressant de se demander : 1° si un confesseur peut obliger un assassin qui se confesse à se dénoncer à la police ; — 2° que peut faire le prêtre si l'assassin-pénitent (qui a revêtu une soutane pour commettre son crime) retourne contre son confesseur par la suite l'accusation de meurtre ? — 3° quelle peine encourt le coupable qui laisse accuser un innocent et qui, s'appuyant sur la loi du secret, passe même du côté de l'accusation ? — 4° Bien des laïcs sont impressionnés par le caractère absolu du secret et sont prêts à trouver cette attitude excessive : comment la justifier ?

R. — Il semble fâcheux que le secret sacramentel soit trop facilement présenté comme une exigence exceptionnelle, tranchant sur les règles morales que la vie sociale impose à tout homme et les dominant de très haut, à un niveau où il faudrait s'attendre à chaque instant à « risquer » l'héroïsme. Sur ce sujet, il existe une certaine littérature « à effet », des « drames du secret sacramentel », il y en eut beaucoup dans l'imagination des auteurs : c'est si facile ! il n'y en a guère dans l'histoire, et ils ne ressemblent pas du tout à ceux des romans.

Il vaudrait mieux, sans doute, faire moins de bruit autour des cas où le secret sacramentel l'emporte en rigueur sur le simple secret professionnel et souligner davantage dans quel climat *de respect du secret* devrait se mouvoir une société chrétienne.

C'est un principe de droit naturel que certaines fonctions sociales comportent, sous peine de contredire à leur définition même et de compromettre ce pour quoi précisément elles existent à l'intérieur du corps social, une garantie de discrétion extrêmement stricte concernant les confidences reçues. Pour savoir si des exceptions sont possibles à cette loi de discrétion, la règle est théoriquement simple : « Où sera l'inconvénient le plus grave *pour le Bien commun* : dans la continuation de tel désordre qu'une révélation pourrait faire cesser, ou dans la diminution générale de la confiance accordée, mettons : aux médecins ? » Il sera bien rare évidemment qu'on puisse conclure en faveur de la révélation.

Rare, mais tout de même pas chimérique, surtout si une loi envisage clairement les quelques situations exceptionnelles où l'on n'est plus couvert par le secret professionnel. Mais, dès que la loi prévoit en bloc qu'il n'est pas de secret qui tienne devant tout ce qu'il plaît à l'autorité du moment de qualifier d' « intérêt public », le climat social devient insupportable et inhumain : c'est le respect même de la « personne » qui est en cause. Il est des limites à l'investigation policière par exemple ; et il est — hélas ! — d'autres secrets que le secret sacramentel dont il faudrait se rappeler qu'ils sont des lignes de défense qu'on ne doit pas franchir : il y va de la dignité de l'homme.

Il est piquant en tout cas de relever ceci : le « drame du secret sacramentel » tel qu'il est développé par le roman, le théâtre ou le cinéma, *ne soulève précisément pas le problème caractéristique, spécifique, du secret sacramentel*. Un prêtre n'a pas le droit de se servir de ce qu'il a entendu en confession pour *se* défendre. Mais le médecin non plus, selon la morale chrétienne, n'a pas le droit de *se* défendre au prix d'une violation du secret professionnel ! Car c'est un principe bien établi que seule une excuse de Bien Commun peut parfois justifier une telle violation. Ainsi, quand le cinéma voudra traiter le *vrai* problème du secret sacramentel, il faudra qu'il le situe là où il se distingue de toute autre secret, là où, si je ne m'a-

buse, *il s'est toujours posé historiquement :* dans sa prétention à ne céder devant aucune raison d'Etat, si haute fût-elle. C'est à ce niveau-là qu'il y a eu des « martyrs du secret de la confession ».

Car ce qui *caractérise* le secret sacramentel, ce n'est pas qu'il peut coûter « même la vie », c'est qu'il est « absolu », « sans aucune exception possible ». Si on lui applique, en effet, la règle que nous avons énoncée à propos du secret professionnel, quelque chose apparaît à l'évidence : non seulement la moindre diminution de confiance en la discrétion des ministres du sacrement de Pénitence compromet un bien d'un ordre infiniment supérieur à tous les biens terrestres, mais surtout — et c'est ce que les plus grands théologiens ont fait remarquer — il y aurait une duperie odieuse à ce que soit remis en cause ce qu'on vient solennellement de déclarer pardonné, *au nom même de Dieu :* en somme le confesseur qui révélerait un péché qu'il a détruit par son absolution serait en un certain sens un menteur. La discrétion n'est pas ici une simple condition de la confiance dont les pénitents ont besoin ; elle est liée directement au sens même du geste de pardon : ce qui est à mettre en balance avec n'importe quel avantage proposé à l'indiscrétion, c'est ceci : « que le Sacrement de Pénitence soit traité comme une comédie ! » On comprend qu'aucune excuse ne puisse justifier cela.

Au reste, il n'y a *jamais* eu aucune hésitation sérieuse, chez aucun théologien digne de ce nom, en ce qui concerne la révélation des « péchés absous ». Si on a ergoté, c'est à propos de ce qui n'était pas tombé sous l'absolution, ou encore à propos d'un usage de la science acquise au confessionnal qui ne comporterait *aucun* risque de dénonciation du coupable. L'Eglise a clos les discussions en précisant qu'elle considérait comme une violation *tout usage susceptible de déplaire au pénitent* — même, bien entendu, si on le faisait pour son bien — *de quoi que ce soit qu'on aurait appris dans, ou même à l'occasion d'une confession sacramentelle.* Si cette extension n'est pas, absolument en toutes ses parties, un corollaire pur et simple des principes de base, elle se justifie assez par le danger qu'il y a, en pareille matière, d'ouvrir la porte à des subtilités.

Si nous revenons maintenant à l'exemple proposé, nous disons ceci : « Il faudrait *qu'il soit évident* que la confidence du criminel ne s'insère **absolument pas dans une *confession sacramentelle* pour que le prêtre puisse s'en servir afin de contrecarrer en quoi que ce soit ses desseins, fussent-ils condamnables. » Afin de les contrecarrer... *en quoi que ce soit*, disons-nous ; donc même *sans aucun risque de révélation*. Ajoutons qu'il ne suffit** pas que le prêtre ait *pour son compte* la certitude qu'il ne s'agissait pas d'une confession sacramentelle : si d'autres devaient y voir une confession, il faudrait qu'il agisse comme si effectivement il en était ainsi : ce n'est pas en effet de *lui*, le P. Untel, en face de *ce pénitent-là* qu'il s'agit, mais *du prêtre devant les fidèles.*

Cela ne supprime pas pour le prêtre le droit de se servir pour sa défense de *tout autre renseignement* qu'il aurait pu acquérir par ailleurs — à condition, bien entendu, de pouvoir rendre compte clairement et sans équivoque de sa source sans risquer de faire soupçonner une utilisation de sa science de confesseur. Il semble à beaucoup de gens, que le coupable, en confessant sa faute, « lie » le prêtre vis-à-vis de tout ce qui la concerne de loin ou de près. Il n'en est rien évidemment et on ne voit pas bien comment — en dehors du pays du rêve où tout s'arrange au gré du romancier — un criminel pourrait efficacement fermer la bouche à un prêtre *en se confessant à lui* : ce n'est pas en lui fournissant cette source nouvelle de connaissance — inutilisable bien entendu — qu'il le met dans une situation différente de celle où il se serait trouvé s'il n'avait pas entendu cette confession. Au contraire toute gêne mise par le prêtre dans la façon dont il relatera ses souvenirs risque d'être une violation indirecte du secret.

En somme, la seule conséquence vraie, en pareille occurrence, de « la loi du secret », c'est qu'un tribunal ne pourra jamais se servir pour condamner quelqu'un, de la confidence faite par celui-ci à un confesseur. Non content de s'en réjouir, tout chrétien souhaitera que ce tribunal ne puisse non plus jamais se servir de la confidence faite *à un prêtre, en tant que tel, en quelque circonstance que ce soit.*

En terminant, répondons brièvement aux deux autres points soulevés dans la question. *Jamais un confesseur ne pourra obliger un assassin à se livrer à la justice :* s'il doit exiger de lui une réparation matérielle vis-à-vis des victimes, il ne la lui imposera *jamais* dans des conditions qui équivaudraient pour lui à se trahir... Et quant au criminel, s'il est tenu de faire *tout ce qu'il peut* pour empêcher cette conséquence de son acte que serait la condamnation d'un innocent, il n'est pas tenu strictement, pour cela, à se livrer. La justice humaine n'a pas le droit de compter, pour réparer ses négligences et empêcher ses erreurs, sur cette sorte de chantage qui rappelle le procédé — inadmissible et cependant employé par des éducateurs — des « punitions collectives... ou de la « punition d'une victime choisie au hasard » : « Personne ne se dénonce... Alors tant pis ! »... Bien entendu toute manœuvre pour *faire condamner* un innocent à sa place est une crime odieux ; il n'a pourtant pas été frappé d'une peine canonique spéciale.

Poison injecté à un cadavre

Q. — Un importuné par la peur d'une mort léthargique exige expressément que ceux qui le soignent, lui injectent un poison violent avant de fermer le cercueil :

***a)* en a-t-il le droit ?**

***b)* Dans quelle mesure sa décision engage-t-elle les personnes intéressées ?**

R. — Injecter ou demander qu'on injecte un poison violent à une personne craignant d'être ensevelie vivante est gravement interdit si la personne n'est morte qu'*apparemment*, ou, en d'autres termes, si la mort n'est pas certaine : ce serait s'exposer, en effet, au péril de tuer quelqu'un qui peut-être vit encore ; — mais s'il y a des signes certains de mort réelle, le simple motif de tranquilliser quelqu'un, d'enlever toute anxiété permet cette injection ; — s'il y avait doute sur la mort réelle, cette injection ne serait pas permise.

Promettre à une personne hantée par la crainte d'être enterrée vivante qu'après sa mort on lui injectera un poison violent, est une promesse que l'on peut faire, puisqu'elle porte sur un objet légitime. Jusqu'à quel point est-on lié par cette promesse ? Une promesse oblige soit *ex justitia* et dans ce cas parfois *sub gravi*, soit *ex fidelitate* et alors toujours *sub levi*. La qualité de l'obligation dépend de l'intention de celui qui fait la promesse : il peut vouloir s'obliger *ex justitia* et *sub gravi* ou simplement *ex fidelitate*. Une promesse est censée obliger seulement *ex fidelitate* chaque fois que l'obligation *ex justitia* n'est pas absolument certaine.

Par conséquent :

— 1° ce malade pouvait faire promettre qu'on lui ferait cette piqûre avant de fermer son cercueil. c'est-à-dire quand sa mort serait bien constatée, car on ne ferme le cercueil de quelqu'un que lorsqu'on juge qu'il est vraiment mort ;

— 2° cette promesse oblige *ex fidelitate* : il faut la tenir, à moins d'inconvénient un peu sérieux.

Baptême de fœtus, et Confirmation

Q. — Dans une récente conférence ecclésiastique, on a affirmé comme un principe que ce qui peut être validement baptisé peut être aussi confirmé. D'où, a-t-on conclu, la possibilité, pour le prêtre appelé à baptiser un fœtus, de lui administrer aussi le sacrement de confirmation.

Une telle affirmation est-elle correcte, et peut-on la faire passer dans la pratique ?

R. — A propos de l'administration de la confirmation au fœtus, il y a lieu de poser une triple question : *a*) celle de la *validité* ; *b*) celle de la *nécessité* ou obligation ; *c*) enfin celle *l'opportunité* ou *licéité*.

1° *Validité*. — La première condition est que le *sujet* du sacrement soit *homo viator* (in statu viæ). Sous ce rapport, il n'y a pas de différence avec le baptême. Si donc le baptême du fœtus a été valide, on peut dire que sa confirmation le sera aussi, pourvu qu'il n'y ait pas eu de modification dans le *status viæ* du fœtus, entre la collation des deux sacrements, c'est-à-dire que dans l'intervalle le fœtus ne soit pas certainement mort. En cas de doute, le respect dû au sacrement de confirmation sera sauvegardé par l'apposition de la condition *si vivis*, ou mieux : *si es capax* [1].

L'affirmation abstraite et « théorique » de la capacité du fœtus à recevoir la confirmation, lorsqu'il a pu être validement baptisé, doit cependant être nuancée par la remarque *pratique* suivante : on sait [2] avec quelle délicatesse et quelle dextérité il faut procéder au baptême (*per immersionem*) des fœtus et plus encore des embryons, afin de ne pas leur ôter la vie avant qu'ils aient été atteints par l'eau. Les choses étant ainsi, on concevra aisément combien il sera difficile de se trouver en face d'un sujet *encore vivant* pour lui administrer la confirmation ; il sera non moins difficile de faire *avec sécurité* une « onction » avec l'huile sainte, l'immersion n'étant souvent ni possible, ni même probablement licite... Dès lors quelles sont les chances *pratiques* de validité qui subsistent, principalement dans les premiers mois ? Nous traiterons plus loin des convenances et de l'opportunité.

2° *Question d'obligation*. — Tous les théologiens et canonistes s'accordent à dire que la confirmation n'est pas de nécessité de moyen. (Sous ce rapport, elle ne saurait être comparée au baptême). Cependant, dit le Code, il n'est permis à personne d'en *négliger* la réception lorsque l'occasion en est donnée ; et les curés doivent faire en sorte que les fidèles reçoivent ce sacrement en temps opportun (can. 787).

C'est sur la *gravité* de l'obligation de *recevoir* la confirmation, que les auteurs ne sont pas d'accord. Quelques-uns (parmi lesquels S. Alphonse) s'appuyant sur un texte de Benoît XIV (Const. *Etsi pastoralis*, 26 mai 1742, § III, n° 4) ont opiné pour la gravité. Mais l'ensemble des modernes et même la plupart des anciens (y compris S. Thomas, Suarez, Navarre, Layman, Victoria, Lacroix, etc...) pensent que l'obligation n'est pas grave de sa nature, *secluso contemptu*.

Pour le ministre *ex officio* (évêque ou prêtre habilité par le décret *Spiritus Sancti*, 14 sept. 1946), il y a certainement une obligation de justice à administrer ce sacrement aux sujets qui le demandent raisonnablement (can. 785). Mais seule une négligence *grave* pourrait constituer la matière d'un péché mortel (par ex. l'évêque qui, sans excuse, ne confirmerait pas pendant 5 ans ; can. 785, § 3). Cfr. Cappello, *De sacram.*, I, n° 200.

La question de *justice* mise à part (celle qui lie le ministre *ex officio* à l'égard de ses ouailles) [3] l'obligation d'*administrer* le sacrement de confirmation (car on ne saurait parler d'obligation de la *recevoir*, puisqu'il s'agit d'un *fœtus*), est surtout fondée sur l'accroissement de gloire dont bé-

[1] Dans le langage courant et même dans la langue médicale, on désigne communément sous le nom de *fœtus* le produit de la conception, à partir du moment où il a une forme humaine (fin du 3e ou début du 4e mois). Certains préfèrent avancer ce délai jusqu'à 6 semaines (moment où commence à se dessiner le visage. — Cfr. Merkelbach, *Questiones de Embryologia*, p. 10). — Avant cette époque, on donne à l'élément fécondé le nom d'*embryon*, alors qu'il est en train d'évoluer, possédant déjà quelques linéaments du corps et des membres. — Tout au début c'est l'*ovule fécondé*, de dimensions presque microscopiques (environ 2/10e de millimètre).

Sans entrer dans ces distinctions terminologiques, sans s'arrêter non plus aux controverses philosophiques sur le moment de l'animation, le Code (sans vouloir trancher les discussions) s'arrête à une solution *pratique* tutioriste : il prend le parti le plus sûr pour assurer le salut éternel de l'être humain. Se comportant *comme si* l'ovule était animé dès l'instant de la fécondation, le législateur ordonne de baptiser (dans toute la mesure du possible, *curandum*) *omnes fœtus abortivi, quovis tempore editi* (can. 748).

C'est dire que le Code entend le mot *fœtus* dans son sens le plus large et inclus sous son extension l'embryon aussi bien que l'ovule fécondé, lorsqu'il s'agit du baptême.

[2] Tous les manuels de théologie morale et les livres de déontologie médicale fournissent sur ce point des renseignements précis, que les pasteurs d'âmes ont le devoir de faire connaître aux médecins chrétiens, sages-femmes, et parfois même à certains parents.

[3] Nous écartons ici absolument, puisqu'il s'agit de *fœtus*, l'hypothèse où, *per accidens*, la réception de la confirmation serait nécessaire pour obtenir au sujet une grâce de salut.

néficieront au ciel les « confirmés » (S. Thomas, IIIa, q. 72, art. 8, ad 4).

Cet aspect ne saurait être ni négligé ni méprisé. Mais il faut reconnaître que l'obligation qui en découle ne saurait être mise en parallèle avec celle qui lierait le ministre, s'il s'agissait, soit d'un moribond adulte ayant besoin d'une grâce particulière à l'article de la mort, soit d'un enfant bien portant qui bénéficiera toute sa vie de la grâce du sacrement.

3° *Question de licéité ou d'opportunité.* — Il s'agit, dans le cas présent, de la confirmation d'un fœtus (le plus souvent non viable) aussitôt après le baptême. Concrètement, *ex communiter contingentibus*, il est très rare que le prêtre (il faudrait dire le curé ou assimilé) soit appelé, en raison de l'extrême urgence (et aussi de l'imprévu), à administrer le baptême. Ce rôle est rempli, le plus souvent, par les parents ou proches, par le médecin ou la sage-femme. La chose se passe, ordinairement, aussi discrètement que possible.. Faudra-t-il enseigner ou rappeler aux parents l'obligation (non grave) qu'ils ont d'appeler à ce moment le curé, pour qu'il administre la confirmation, *saltem sub conditione?*... Nous avons dit déjà le nombre réduit de chances qu'il y avait de se trouver en face d'un « vivant » (*viator*). Les auteurs soulignent l'obligation (de droit *divin*) d'écarter le scandale, *removendum scandalum*, lorsque le sacrement est administré à des sujets douteusement vivants ou apparemment morts (*apparenter mortuos*) ; le même souci ne devra-t-il pas animer le ministre, lorsqu'il s'agit de fœtus, chez lesquels la vie est beaucoup plus difficile à observer et plus délicate à conserver ?... Ajoutons que, si le curé est appelé, il lui est plus facile d'avoir immédiatement sous la main de l'eau naturelle pour le baptême que l'ampoule du saint-chrême pour la confirmation.

Supposons même que l'avènement du fœtus ait été plus ou moins prévu (cas de maladie de la mère, intervention chirurgicale, etc...), les pasteurs d'âmes n'oublieront pas, sous peine d'étonner et même de scandaliser, qu'une prudente réserve s'impose souvent à eux en ces circonstances et que les normes de la pudeur sont plus exigeantes de nos jours qu'elles ne l'étaient au Moyen Age et même chez des auteurs moins anciens [4]. S'il s'agit d'une opération césarienne *post mortem matris*, le canon 746 a soin de dire expressément : « fœtus *ab his ad quos spectat* extractus... » ; normalement cela ne regarde pas le prêtre.

En résumé, la licéité ne sera sauvegardée que si sont observées les lois de la discrétion et de l'opportunité. Malgré l'utilité que pourra avoir (dans l'au-delà) le sacrement de confirmation administré *dans le cas précis* qui nous est soumis, il faut, *dans la pratique*, se garder d'un zèle intempestif, toutes les fois que, pour un bénéfice très aléatoire, il y aura risque d'étonner ou de scandaliser le peuple chrétien.

A. Bride.

[4] Nous songeons en ce moment à certains ouvrages du xixe siècle, intitulés *Médecine pastorale*, *Mœchologia*, et ayant pour auteur un certain Debreynne (médecin devenu trappiste). Ces livres ne se trouvent plus que d'occasion ; mais nous avons pu constater qu'ils siègent encore sur les rayons poussiéreux de vieilles bibliothèques presbytérales. Et nous y avons relevé un certain nombre d'extravagances physiologiques, théologiques, scripturaires ou canoniques dont aucun clerc ne saurait tirer profit.

Sanctification du dimanche et Messe dans un oratoire privé

Q. — Un curé, retiré du ministère, célèbre la messe dans un oratoire privé situé dans un hameau distant de l'église paroissiale de plus de *quatre* kilomètres et d'accès très pénible par des chemins de montagne.

Le dimanche, quoique bien averti des exigences de la loi dominicale, quelques fidèles du hameau viennent assister à la messe spontanément, sans que le prêtre retraité ose leur fermer la porte de l'oratoire. Il y a parmi eux de bons vieux ou bonnes vieilles plus ou moins infirmes qui manifestement *ne pourraient aller* à la paroisse ; il y a aussi quelques personnes valides, capables de se rendre à l'église paroissiale, mais qui *n'iraient pas en fait*, et pourtant viennent à l'oratoire parce que c'est plus commode.

1° Peut-on dire que ces gens-là (les vieux ou infirmes et... les autres) ont satisfait au précepte de l'assistance à la messe dominicale ?

2° Et dans la négative, ne vaut-il pas mieux le leur laisser croire (car beaucoup en sont convaincus)... et se taire, plutôt que de leur dire catégoriquement : « Autant vaut rester chez vous... » ?

R. — Pour être correcte, la réponse ne peut être enfermée dans une simple alternative ; elle exige des distinctions :

1° *Aucun* de ces paroissiens (qu'ils soient infirmes ou valides) n'a *satisfait au précepte* (ecclésiastique) de l'audition de la messe le dimanche ou un jour de fête d'obligation. La raison, d'ordre positif, est que l'oratoire n'est que *privé ;* il ne remplit donc aucune des conditions exigées par le canon 1249 pour l'accomplissement de ce précepte. Seules les personnes expressément mentionnées dans l'indult (et aussi, pense-t-on communément, le servant de messe) bénéficient de ce privilège *prœter jus.*

2° *Tous* cependant ont entendu la messe et ont bénéficié, à des degrés divers suivant leurs dispositions personnelles, des grâces et faveurs spirituelles attachées à cette assistance.

3° Il y a cependant une différence entre les deux catégories d'assistants : — *a*) les vieux ou infirmes étaient « excusés » de la loi formulée au canon 1248 : *missa audienda est*, en raison de leur incapacité physique de se rendre à l'église paroissiale ; — *b*) les autres, au contraire, n'avaient pas de motifs d'incapacité *physique* qui les excusât de se rendre à la paroisse. Faut-il affirmer, pour autant, qu'ils étaient *tenus* de parcourir les 8 km (aller et retour) pour assister à la messe paroissiale ? Il semble que des nuances s'imposeraient. La *distance* de l'église et *l'infirmité* corporelle ne sont pas les *seules* raisons d'excuse à l'accomplissement d'un précepte de droit ecclésiastique. D'autres devoirs urgents ou d'autres tâches nécessaires peuvent créer un « empêchement » valable pour éteindre l'obligation : *lex (positiva) non obligat cum tanto incommodo.* S'il s'agit d'exploitants agricoles : le soin et la garde du bétail ; pour toutes les familles : le soin d'un malade, la garde des enfants, etc...

Dès lors, il pourrait parfaitement se faire que, parmi les *bien-portants* qui assistent à la messe dans l'oratoire privé, un certain nombre et même beaucoup soient dans l'impossibilité de se rendre à l'église paroissiale : 8 km. de parcours *à pied*, dans des chemins difficiles, cela représente bien deux heures de marche. Telle ménagère, chargée de préparer le repas familial, telle mère de famille qui a des enfants en bas âge, tel berger, chargé du soin d'un troupeau, ne pourront se permettre, dans la matinée du dimanche, une absence de trois heures *au minimum* (à supposer, ce qui est rare, que la grand'messe paroissiale ne dure qu'une heure).

Ils pourront au contraire facilement, étant sur place, distraire 30 à 40 minutes pour assister à une messe basse (sans pourtant y être *tenus*). Et leur geste sera digne d'approbation. Bien mal avisé serait celui qui leur dirait : « Autant rester chez vous !... »

4° Dès lors, *s'il y a lieu* de faire une monition (parce que des idées fausses et un sans-gêne blâmable sont en train d'envahir les habitants du hameau), cette monition devra être faite avec les nuances et distinctions nécessaires :

— *a*) Rappeler la loi *divine* de la *sanctification* du dimanche (3e précepte) ;

— *b*) Comme *moyen* de faire de ce jour le « jour du Seigneur », l'Eglise a « imposé » l'assistance à la messe ; c'est un précepte qui oblige gravement quand on n'a pas de motifs d'excuse suffisants (donner quelques exemples) ;

— *c*) C'est dans l'église paroissiale (et autres assimilées) que l'on satisfait au précepte de l'Eglise d'assistance à la messe.

— *d*) Ceux qui sont légitimement empêchés de s'y rendre ne sont pas dispensés de sanctifier le dimanche. Ils s'efforceront, s'ils le peuvent, d'assister à une messe célébrée, même en dehors de l'église paroissiale [1] ; en toute hypothèse ils prieront à la maison, soit en se servant de leur missel ou d'un livre de prières, soit en s'unissant à la messe radiodiffusée, etc...

Cet avis pourrait être donné, après commune entente, et par le prêtre retiré, et par le curé de la paroisse (pourvu que, chez ce dernier, rien dans le ton ni dans la forme ne puisse laisser soupçonner une « jalousie de clocher » ou une tentative de « pression » en faveur de *sa* messe...). Ce serait, croyons-nous, la meilleure manière de sauvegarder, s'il en était besoin, la religion « en esprit et en vérité » [2].

A. B.

[1] Faire mention explicitement de la messe célébrée dans l'oratoire du hameau.

[2] Les mêmes explications pourraient être données, avec les mêmes nuances, à propos de l'audition des « messes radiodiffusées ». Leur bienfaisance est incontestable et les malades y trouvent un précieux réconfort. Certains bien-portants ont tendance à s'en contenter. Il sera parfois utile et même nécessaire de les éclairer.

La narco-analyse en médecine légale

*Le 12 août 1948, M. Géraud, docteur en médecine et en théologie, a publié dans l'*Ami *un article important sur les* Procédés actuels d'investigation de la conscience *(p. 513 - 518), parmi lesquels la* narco-analyse *a retenu son attention (p. 515 et suiv.). Ces procédés ont été étudiés tant au point de vue* médical *qu'au point de vue* moral et pastoral.

Nous sommes heureux de pouvoir, grâce à la bienveillance de l'auteur, publier un important extrait d'une brillante conférence prononcée à Angers le 2 octobre 1953, comme discours de rentrée des tribunaux, par M. Dargent, *président de la Chambre de la Cour d'Appel d'Angers. Abordant les mêmes problèmes (surtout celui de la narco-analyse) au point de vue* juridique, *la conférence du Président Dargent apporte un précieux complément au travail de notre collaborateur.*

Nos lecteurs savent (Ami, *30 juillet 1953, p. 491 et suiv.) que S. S. Pie XII, parlant le 15 avril aux membres du Congrès international de psychothérapie et de psychologie clinique, a fait connaître les limites que la morale naturelle et la morale chrétienne imposent au médecin dans l'emploi de la narco-analyse. Sur les origines historiques, les procédés utilisés, la notions même de narco-analyse et son appréciation éthique, on trouvera dans l'article cité de M. Géraud (1948, p. 515-517) tous les renseignements utiles.*

* *

...Les brillants résultats de la narcose barbiturique [1] qui non seulement peut aboutir aux aveux les plus secrets mais qui découvre aussi le jeu de la défense systématique et démasque les simulateurs, la désignaient tout naturellement pour contribuer à la recherche de la vérité en matière judiciaire. Les arguments ne manquent pas au soutien de l'idée ; les plus couramment avancés sont d'ordre technique ; Pierre Counelle les résume parfaitement dans un des articles qu'il a consacrés à la question : « l'expertise psychiatrique n'est pas à l'heure actuelle suffisamment certaine pour que l'on puisse s'offrir le luxe de repousser un procédé nouveau. Une erreur judiciaire évitable par narcose peut compromettre la santé ou l'honneur d'un innocent... Bannir la narco-analyse en expertise médico-légale, ce serait avouer que cette expertise n'est admise que dans la mesure où ses moyens ne peuvent la garantir efficace. »

« La médecine légale — écrivent Piédelièvre, Derobert et Hausser dans leur *Abrégé de Médecine légale* — n'est que l'application de la médecine à des problèmes judiciaires. » Commis par un juge, le médecin expert a le devoir, estime Henri Ey, dès lors qu'aucune loi ne bride son initiative, d'employer tous les moyens que la science met

[1] Sous ce nom général, le conférencier entend désigner « un procédé médical qui, par l'injection intraveineuse d'une substance appropriée, permet de provoquer chez le sujet un état hypnalgique qui favorise la confidence. »

à sa disposition. Aussi bien, dit-on, convient-il de ne pas confondre les rôles de l'un et de l'autre : le médecin expert n'a pas à rechercher un coupable, mais à délivrer au juge un simple bulletin de santé. Rien de policier dans son acte qui demeure un acte médical.

Cette dernière affirmation est osée. Quoi de commun entre l'intervention thérapeutique qui a pour sujet le malade qu'elle se propose de guérir et l'expertise dont le patient est l'objet, et dont le but est de renseigner un tiers ? La différence des fins entraîne la différence de nature. Dans le premier cas seulement il s'agit d'un acte médical ; dans le second, le médecin n'agit pas comme tel, mais comme l'homme de science spécialisé qui prête son concours à la justice ; il participe, avec le juge et dans la mesure du mandat qu'il a reçu, à l'instruction d'une affaire pour la solution de laquelle son acte sera peut-être déterminant. Qu'est-ce en effet qu'instruire une affaire criminelle ? Ce n'est pas tant rechercher la matérialité d'un délit qui, déjà commis, est par définition déjà connu, que tenter d'en découvrir l'agent. C'est d'abord établir l'imputation du fait à une personne définie ; c'est ensuite rechercher si l'auteur du délit en est coupable ; c'est-à-dire s'il existe chez lui l'élément intentionnel. Selon que l'expert aura convaincu le juge que le prévenu est sain d'esprit ou qu'il est fou, ou bien que sa responsabilité est atténuée, il interviendra ou il n'interviendra pas de sanctions ou bien elles seront diminuées. Bien plus, dans l'hypothèse où l'on se trouverait en présence d'un individu qui paraît fou et contre qui l'imputation ne repose encore que sur des indices, si l'expert démontre qu'il s'agit d'un simulateur, son « bulletin de santé » apportera du même coup une lourde présomption de culpabilité car on ne concevra guère que le sujet eût joué la folie si ce n'est dans l'espoir d'égarer la justice dont il savait que les recherches s'étaient avec raison portées vers lui.

C'est dire que le médecin psychiatre, chargé d'une expertise judiciaire, est devenu auxiliaire du juge d'instruction, et remplit, qu'il le veuille ou non, une mission de police en contribuant à rechercher la vérité.

Pour découvrir cette vérité, le juge, l'expert, pourront-il employer la narcose-barbiturique ?

Ont-ils le droit de recourir à la contrainte ? Oui, mais dans les limites légales. C'est, en effet, un principe absolu que la personne humaine est inviolable dans ses attributs essentiels et si cette inviolabilité doit parfois céder devant la nécessité sociale, ce ne peut être que dans la mesure où la loi déroge au principe. Le seul moyen de coercition dont, en France, le juge dispose pour parvenir à la manifestation de la vérité, c'est la privation momentanée de la liberté physique par la détention préventive. Toute autre violence à la personne est interdite.

Mais pourquoi parler de violence à propos d'une expertise psychiatrique conduite par narcose chimique ? Et de fait, le Tribunal de la Seine, statuant sur la plainte de Cens contre le professeur Heuyer qui, chargé d'une expertise, avait, par ce moyen, décelé la simulation, jugeait le 23 février 1949 que la piqûre « anodine », nécessaire à l'injection intra-veineuse du barbiturique, ne constitue pas une violence ; « que la modification du psychisme déterminée par la piqûre ne saurait être assimilée aux violences physiques, seules réprimées... et ne saurait, dans le silence des textes, être tenue pour passible de sanctions. »

C'était refuser au concept de l'intégrité du corps humain, cette valeur de principe fondée sur l'ordre public, sur le droit naturel, rappelée le 1er juillet 1931 par la Cour de cassation à l'occasion d'une affaire de castration volontaire et analysée par M. le Premier Président Pierre Mimin, sous l'arrêt rendu le 2 août 1950 par la même juridiction à propos de l'accident survenu à la dompteuse Gina Manès. C'était méconnaître l'interprétation que la jurisprudence a toujours donné des textes réprimant la violence. Outre qu'une simple piqûre, si anodine soit-elle, constitue bien une atteinte à la personne physique, il n'a jamais cessé d'être jugé qu'un simple geste capable, même sans que la victime en soit physiquement touchée, de provoquer la frayeur, constitue une violence punissable. Combien plus grave apparaît celui qui porte atteinte au libre exercice des facultés cérébrales !

Ainsi, est-il acquis qu'*en l'état actuel de la législation*, l'analyse psychique sous narcose barbiturique n'est pas permise en médecine légale.

C'est donc au législateur qu'il appartient de décider. Le dossier dont-il disposera est épais. Les thèses s'affrontent depuis celles inspirées des théories de Filangieri, ce juriste italien du XVIIIe siècle, qui démontrait en de brillants sophismes que l'aveu n'est d'aucune importance parce qu'il ne peut qu'être le fait d'un fou et que plus fou serait celui qui lui donnerait crédit, jusqu'à ceux qui opposent à un prétendu droit au mensonge, le droit, au nom de la morale, de forcer la vérité. De grands noms, des institutions respectées ont pris position. En 1945, sur une communication du professeur Delay, la Société de Médecine légale avait nommé une commission chargée d'étudier la question. Elle a conclu favorablement mais sous réserve que les moyens courants d'investigation ne soient révélés inefficaces et que l'expert garde le secret sur les révélations relatives aux faits incriminés dont il aurait reçu la divulgation. Au congrès international de médecine légale et sociale de 1947, Divry et Bobon ont produit des conclusions dans le même sens en spécifiant que la narco-analyse ne peut être considérée en droit comme un moyen coercitif d'instruction quant à la matérialité des faits incriminés. La même année, le Procureur Général Tahon de Liège, condamnait dans sa mercuriale, le procédé à des fins policières, mais l'admettait en médecine légale, dans le cadre d'une réglementation appropriée. C'est aussi l'avis du professeur Donnedieu de Vabres, publié en 1949 à la *Revue internationale de Police criminelle*, et du professeur Vouin, paru au *Dalloz* de la même année, de Trillat, de Logre, de Lebret, d'autres médecins et d'autres juristes encore.

Par contre, Louwage, président de la Commission internationale de Police criminelle « ne pourra jamais se rallier » à l'usage d'une pareille méthode, « indigne solution de facilité qui porte atteinte au physique et au moral de la personne humaine » ; pas davantage les professeurs Richet et Desvilles qui, parlant au nom de l' « Association nationale des Médecins déportés et internés politiques de la Résistance » soulignent que le diagnostic sert *d'a-*

bord à dire s'il faut ou non punir et que cette violation de l'intégrité mentale peut conduire à tous les abus. L'Ordre des Avocats de Paris le condamne, dans son assemblée du 13 juillet 1948, comme contraire aux droits et aux garanties élémentaires de la défense. L'Académie de Médecine unanime s'élève le 22 mars 1949, pour des raisons plus nuancées contre « cette méthode altérant la personnalité des sujets... et se révélant trop peu sûre dans ses résultats. »

Pareilles discordances, entre des opinions aussi qualifiées, ne laissent pas que d'être troublantes. Elles obligent à serrer la question jusqu'aux fondements du principe qu'elle postule. — « Si la Justice, écrit le docteur Ey, doit renoncer à imposer à l'individu les conditions mêmes de son exercice, elle est impossible. — Si l'individu doit se livrer pieds et poings liés à l'investigation de l'Etat, c'est un scandale ». — Il faut déterminer le point d'équilibre sur lequel seront fixées les limites réciproques des droits de la personne et de la société. C'est circonscrire exactement, mais dans toute son ampleur, le problème de la narcose barbiturique sur son véritable terrain, philosophique, métaphysique.

François Gény dans sa *Méthode d'Interprétation et Sources en Droit privé positif*, en offre une solution quand, faisant précisément état d'un nécessaire équilibre entre ces deux intérêts, il dit que le juge, pour échapper à l'arbitraire, doit se dégager de toute influence personnelle et baser sa décision sur des éléments objectifs que seule la science peut lui révéler. Mais, ce faisant, il n'apporte pas de réponse décisive. Celle-ci ne peut dépendre finalement que de la suprématie reconnue ou niée de la personne sur le groupe. Selon que l'on considère, avec Mussolini que l'Etat est la forme la plus élevée et la plus puissante de la personnalité, ou bien avec la théorie thomiste que l'individu, partie de l'Etat comme il l'est de l'Univers cosmique, est lui-même un univers spirituel doué de la liberté de choix et constituant un tout indépendant en face du monde, sur quoi ni la nature ni l'Etat ne peut mordre sans sa permission, on admettra ou on rejettera le droit de la puissance publique à fouiller l'intimité psychique d'une personne.

Et que l'on n'invoque point le temps où, la civilisation chrétienne régnant pourtant sans partage, la torture faisait partie de la procédure inquisitoriale sans que nul moraliste ait songé à s'en offusquer, pour soutenir que tout n'est affaire que d'époque et de mœurs, que la torture a été légalement abolie parce qu'elle constituait une peine anticipée et non parce qu'elle était un moyen de contrainte morale dont la brutalité ne se retrouve pas dans l'indolore narcose-barbiturique. Car, si horrible qu'elle soit, la torture respecte encore la dignité humaine ; elle l'exalte parfois jusqu'à l'héroïsme du martyre, elle ruine le corps sans entamer une âme fortement trempée. Tenter de forcer un secret par la souffrance, c'est encore rendre hommage au libre choix, c'est laisser une option ; l'extirper, le voler dans l'aveulissement d'une conscience endormie, c'est ruiner le libre arbitre dans son principe.

Cadre indispensable à la réalisation de la personne, la société n'existe que par et pour les individus qui la composent. Le droit de coercition dont elle dispose sur eux trouve donc sa limite dans son propre fondement : le respect du principe humain.

La sagesse imposerait donc la condamnation de la narcose barbiturique dans toutes ses applications. Sans doute peut-elle, en médecine légale, sauver un innocent, et en médecine pure, guérir les malades. Sans doute, n'est-elle pas encore ce sérum de vérité que House a pressenti en elle, mais les savants mettent déjà en garde contre le résultat des recherches en cours qui perfectionneront le procédé, et l'on peut craindre que le jour soit proche où quelqu' « Etat fort » ne succombe à la tentation d'assurer son empire par le terrible moyen que la science achève de lui préparer. La vigilance s'impose d'autant plus que l'évolution économique et sociale ne laisse déjà plus de place pour un choix entre la société individualiste d'hier et la société nouvelle fondée sur les contraintes collectives que les circonstances paraissent imposer et que beaucoup désirent comme la condition du progrès. Ces contraintes ,elles ne doivent, elles ne peuvent s'étendre à l'intimité psychique qui tend à devenir le seul domaine où la liberté de chacun pourra s'exercer sans nuire à la liberté d'autrui. Pesés les avantages et les périls de la narcose barbiturique, mieux vaudrait certainement sacrifier les premiers pour être certain d'échapper aux seconds.

Mais la sagesse suprême n'appartient qu'à Dieu. L'homme n'abandonnera pas plus la narcose-chimie qu'il n'a délaissé les autres découvertes. Force est donc de lui faire place en essayant d'en ajuster l'utilisation à la vocation humaine. On ne peut alors que *s'en remettre à la prudence du législateur et à l'honneur du médecin.* Puisse l'expérience acquise porter ses fruits et les guider.

Que l'homme garde conscience de sa suprématie. Pour avoir oublié ce principe qui fut celui de l'humaniste Léon Blum comme du chrétien Léon Bloy, l'homme construit insensiblement un monde qui n'est plus à sa mesure. Les usines se sont dressées avant que n'ait été assurée la vie de ceux qui les peuplent ; dans les chaînes et montages, ce n'est plus la main de l'homme qui commande la machine, c'est la machine qui règle le geste de l'homme. L'avion, les ondes ont rétréci le temps et l'espace, mais l'homme ne connaît plus le délassement du silence, il brûle sa vie. Les armes se sont perfectionnées au point qu'elles mettent en cause la survivance de la Terre. Les problèmes s'enchevêtrent et se compliquent de telle sorte que l'ensemble de leurs données paraît dépasser l'intelligence et qu'on envisage de suppléer à l'insuffisance du cerveau par la cibernétique. L'amour humain ravalé au rang de « procédé » se voit concurrencer par d'autres procédés : l'insémination artificielle, bientôt la parthénogénèse, dont on attend la fabrication en série d'une classe de surhommes, les maîtres, et d'une autre de sous-hommes, les esclaves. Parachevant cet hallucinant tableau que ni Wells ni Poë n'ont imaginé, le narcose barbiturique, si elle devait rompre ses chaînes, entraînerait, Béatrice démoniaque, le monde jusqu'à l'ultime cercle de l'enfer dantesque, pour l'y laisser à jamais.

R. DARGENT.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Biblia sacra juxta Latinam Vulgatam versionem... cura et studio... Abbatiæ Pontificiæ S. HIERONYMI IN URBE edita. — **Liber Psalmorum.** — In-4 de XVI-300 p. — Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953.

Ce tome X de l'édition critique de la Vulgate ne contient ni la 1re révision du psautier faite hâtivement par S. Jérôme (souvent dénommé Psautier romain), ni la traduction faite directement sur le texte hébreu, établie par lui surtout en vue des controverses avec les Juifs, mais le psautier dit « gallican », que le grand Docteur prépara en corrigeant le « psautier romain » d'après la traduction des Septante telle qu'il la trouvait dans les Hexaples d'Origène. C'est ce « psautier gallican » qui a pris place dans nos livres et nos bréviaires d'une façon totale depuis le XVIe siècle et c'est lui seul, à l'exclusion des autres versions latines anciennes, même hiéronymiennes, qui fait l'objet du présent volume.

Les éditeurs ont consulté non seulement les manuscrits où se trouve toute la Bible, mais aussi ceux qui ne contiennent que le psautier. Au total ils ont inventorié plus de 50 manuscrits. Ils les ont divisés en 3 classes : ceux qui sont antérieurs à Alcuin ; ceux qui dépendent des travaux d'Alcuin ; enfin ceux qui ont utilisé les révisions faites au XIIIe siècle.

Or les plus anciens de ces manuscrits donnent un texte qui s'accorde presque toujours avec les indications données par S. Jérôme lui-même dans sa longue épître à Sunnia et à Fretela ; le grand Docteur y discute et y corrige un assez grand nombre de variantes introduites dans son texte latin du psautier « gallican », variantes dont se scandalisaient ses correspondants. Aussi les éditeurs actuels ont-ils tenu à reproduire cette lettre dans une édition critique. Le texte primitif du saint se trouve ainsi authentiqué : c'est celui que présentent les manuscrits les plus anciens pour tous les psaumes, et la lettre pour quelques fragments. Ces documents ont été la base de la présente édition.

Le volume contient, outre des Prolégomènes des éditeurs (p. VII-XVI), trois lettres de S. Jérôme : 1° à Paula et Eustochium, au sujet du psautier dit « gallican » (p. 3-4) ; 2° à Sophronius, où il annonce son intention de faire une version latine directement sur l'hébreu (p. 4-7) ; 3° à Sunnia et Fretela, dont il vient d'être question (p. 8-42). Le texte latin des Psaumes occupe, avec 3 séries de notes critiques courant au bas des pages, tout le reste du volume.

Ce texte diffère peu de celui qui nous est familier. Quelques sondages nous ont permis de relever des différences dans l'orthographe : ps. 18 : *eructuat, loquellæ* ; dans le cas des substantifs : ps. 23 : *dirige me in veritatem tuam*, ou le temps et la « personne » des verbes : ps. 50 : *cor contritum et humiliatum Deus non spernet ;* des singuliers au lieu de pluriels, et réciproquement : ps. 132 : *ros Hermon, quod descendit in montes Sion ;* ps. 148 : au lieu de : *et aquæ omnes quæ super cælos sunt*, on lit : *et aqua quæ super cælum est ;* des mots remplacés par d'autres : ps. 109 : *Judicabit in nationibus, implebit* CADAVERA (au lieu de *ruinas) ;* des mots ajoutés, ou supprimés : ps. 18 : *ut gigas ad currendam viam* SUAM ; ps. 136 : *frustra vigilat qui custodit (eam* est supprimé) : *...ante lucem surgere,* SURGERE *postquam sederitis : ...non confundentur cum loquentur* (au pluriel), etc. Le *diapsalma*, simplement transcrit du grec a été partout remis en place et imprimé d'une façon très apparente.

Devant ce beau travail, un souhait vient à l'esprit. Ne parlons pas des versions latines antérieures à S. Jérôme, pour l'édition desquelles des travaux sont en cours. Mais à l'occasion des recherches faites pour l'édition du psautier « gallican », les moines de S. Jérôme ont sûrement pris contact avec les documents qui permettraient une édition critique du « psautier romain » peut-être, et sûrement du psautier « suivant la vérité hébraïque ». Voudront-ils nous laisser sur notre faim ? ou consentiront-ils, fût-ce en marge de leur grande édition de la Vulgate, à publier ces autres textes, surtout le second, ce qui serait si utile pour perfectionner en plus d'un point la récente traduction latine du psautier ?

Noëlle MAURICE-DENIS et Robert BOULET. — **Eucharistie, ou La Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.** — In-8 de XX-496 p., 1.200 f. — Paris, Letouzey, 1953.

Au lieu de partir, comme on le fait ordinairement, de la Cène et de I Cor. pour suivre le développement historique du sacrifice eucharistique, les auteurs ont préféré la méthode régressive : ils partent de la messe romaine actuelle et cherchent dans l'histoire la solution des problèmes qu'elle soulève, en tenant compte à l'occasion des liturgies orientales. L'œuvre est donc moins une histoire détaillée, complète et méthodique de toutes les prières et de tous les gestes, qu'une série de tableaux permettant une intelligence meilleure des rites sacrés d'aujourd'hui.

Ce programme est rempli avec une connaissance approfondie du sujet et des faits historiques essentiels qui l'éclairent. Les auteurs, qui sont laïcs, n'ont pas abordé les « questions disputées » d'aujourd'hui, qui sont du domaine des théologiens, des liturgistes et de l'autorité suprême du Saint-Siège.

Leur synthèse instruira bien des âmes chrétiennes et pourra servir aux liturgistes débutants d'introduction à des études plus approfondies, auxquelles les invite une bibliographie abondante et bien choisie.

Boris SIMON. — **Les chiffonniers d'Emmaüs.** — In-12 de 253 p. — Paris, Edit. du Seuil, 1954.

Ce livre fut écrit en 1952-53, avant l'explosion de célébrité, d'enthousiasme, de générosité dont la France, et d'autres pays, ont vibré en février 1954, quand « l'abbé Pierre » lança ses appels en faveur des « sans-logis » mourant de froid. Il ne s'agit donc pas d'un ouvrage d'occasion, écrit en quelques jours pour prolonger l'émoi d'une révélation que l'extrême misère adresse à la charité publique. C'est un travail sérieux, documenté, mais auquel les circonstances donnent une immense valeur d'actualité.

Les débuts de cette œuvre étonnante y sont retracés. L'auteur s'est longuement documenté sur place : il a vu tout ce dont il parle. Pourtant ce n'est pas une chronique journalière qu'il nous donne, mais un tableau qu'il compose. Tous les éléments en sont véridiques ; leur agencement est une œuvre personnelle, œuvre d'artiste sans doute, mais surtout œuvre d'un homme honnête et probe, qui ne veut cependant pas qu'un lecteur trop curieux cherche à identifier les personnages ou les familles qui ont connu l'extrême misère et parfois des déchéances morales ou criminelles ; maintenant qu'ils remontent courageusement la pente, ces malheureux ont droit à ce que le secret de leur

vie soit respecté. De cette nécessaire discrétion, il fallait bien pourtant que quelqu'un ne bénéficiât point : l'auteur a dû mettre en scène le fondateur, l'animateur, le soutien et le sauveur de cette œuvre prodigieuse. Tout en opérant les transpositions nécessaires, B. Simon a présenté « les actes » de l'abbé Pierre « avec la plus fidèle vérité, et cité textuellement le plus possible de ses paroles ». Dans une lettre qui sert de préface, l'abbé Pierre met son estampille sur l'œuvre, attestant la véracité de « cette merveilleuse, et dure, et tragique histoire ».

D'où vient le succès de cette audacieuse entreprise ? De ce que le sans-logis trouve dans son dénuement même, un titre décisif à son admission à Emmaüs ; puis à ce qu'il n'y est pas reçu comme un « assisté » à qui des « employés » bien payés fournissent le logis et le couvert. Ce sont des malheureux pareils à lui qui l'accueillent ; ils l'ont devancé dans l'œuvre et la soutiennent par leur travail. Très vite, le nouveau venu se joint à eux et c'est par l'abnégation volontaire de tous que l'équipe suffit à ses besoins et aide l'abbé Pierre à ouvrir les portes aux misères nouvelles qui font appel à lui.

Grâce à l'esprit dont l'anime son fondateur, ce foyer de charité dépasse la simple philanthropie. L'auteur du livre n'insiste pas sur cet aspect surnaturel ; il y a même telles de ses pages qui ne sont pas écrites pour l'édification des enfants, et le stage d'un séminariste dans cet étrange milieu n'aurait probablement pas la bénédiction des autorités responsables. Mais il y a, vers la fin du volume (p. 237-240) une série de pensées détachées, qu'on nous dit extraites des carnets du « Père » (l'abbé Pierre) qui par l'intensité de vie surnaturelle dont elles sont remplies, comblent cette lacune et rétablissent les vraies perspectives divines qui inspirent le fondateur et sans pression morale agissent sur les consciences.

Le succès de cet ouvrage est assuré ; il est mérité. En ce moment où les catholiques de France se demandent comment réaliser désormais l'apostolat auprès des humbles qui souffrent, il apporte la leçon et la clarté d'un exemple vivant et décisif.

Mgr R. FONTENELLE. — **Sainte Pétronille et la France à Saint-Pierre de Rome.** — In-8 de 53 p., 4 planches h.-t. — Paris, Bonne Presse, 1954.

Le 31 mai 1949, le chapitre de St-Pierre du Vatican faisait revivre une vénérable tradition en rendant les honneurs liturgiques à l'ambassadeur de France près le Saint-Siège au cours de la messe capitulaire célébrée pour la France à l'autel de Sainte Pétronille, dont c'était la fête. Chaque année, le chapitre du Latran, le 13 décembre (anniversaire de la naissance d'Henri IV), célèbre également la messe « de la Sainte Luce » *pro felici statu gallicæ nationis.*

L'un des plus actifs partisans de la reprise de cette cérémonie annuelle — témoignage des rapports douze fois séculaires existant entre la France et la basilique vaticane — retrace dans le présent ouvrage, avec documents à l'appui cités et traduits dans un important et précieux appendice, l'histoire du Patronage de la France sur la chapelle de Sainte Pétronille, fille spirituelle de Saint Pierre et donc Patronne de la Fille aînée de l'Eglise. Mgr Fontenelle nous apporte ainsi les preuves émouvantes de la dévotion de Pépin le Bref, Charlemagne, Louis XI, Charles VIII, Louis XII (dont l'ambassadeur commanda à Michel Ange, pour cette chapelle « française », la fameuse *Pietà* de la basilique vaticane), Henri IV, Charles X, envers la protectrice de la France *apud B. Petrum.*

En 1829, Chateaubriand avait fait remarquer officiellement, au sujet de l'interruption forcée de la tradition lors de la Révolution, que n'avait été affectée « en aucune manière la permanence du droit [de la France], puisque, suivant une clause formelle de la Bulle de Clément VIII [*Decet Romanos Pontifices*, du 10 sept. 1601, confirmant celle du 18 juin 1490, *Etsi ex supernæ*, d'Innocent VIII], le juspatronat de la chapelle de Sainte Pétronille du Vatican, réservé au roi Henri IV et à ses successeurs, ne peut être sujet à aucune dérogation quelconque » (*Document* v, p. 26-27). Pie VIII ne fit aucune difficulté à le reconnaître (*Doc.* VI, p. 28-31).

Sous Léon XIII, le cardinal Langénieux, poussé par Léon Harmel, fit allumer à perpétuité une lampe votive devant l'autel de la Sainte (J.-B. de Rossi dicta les deux inscriptions latines rappelant cet hommage français) et offrit au nom de la France le reliquaire destiné à conserver le chef de Sainte Pétronille. On en verra la photographie, ainsi que d'autres planches, dans cette élégante plaquette, que voudront lire tous ceux qui s'intéressent aux bons rapports entre la France et le Saint-Siège et s'efforcent de réaliser le souhait qui accueille les hôtes d'un célèbre Collège de Rome : *Ut Christiani, ita et Romani sitis !* Ils seront reconnaissants à l'auteur — qui, avec deux autres compatriotes, représente la *Nobilissima Gallorum Gens* au chapitre vatican — de rappeler opportunément l'histoire d'un illustre coin de France près de la Confession de Saint-Pierre.

M. N.

Mélanges Martin Jugie. — Gr. in-8 de 302 p. — Paris, Institut français d'études byzantines, 8, rue François Ier, 1953.

A l'occasion du cinquantième anniversaire de la publication du premier article de revue signé par le P. Jugie, ses amis, ses anciens élèves, ses nombreux admirateurs ont voulu lui offrir un volume de *Mélanges.* Religieux assomptionniste, le Père a consacré sa vie entière à l'étude de l'Orient chrétien, doctrines et histoire. Les 27 tomes qui contiennent ses œuvres pleinement élaborées, plus de 300 articles donnés aux grandes encyclopédies ou aux revues scientifiques constituent son apport à la connaissance des Orientaux en état de rupture avec le catholicisme et sa contribution à l'espoir de les voir revenir à l'unité de l'Eglise. Ses ouvrages sur l'Assomption ont préparé, puis expliqué le dogme ; ceux qu'il a consacrés à l'Immaculée Conception redeviennent d'actualité à l'occasion du centenaire que commémore l'Année mariale. Ces travaux « vaudront à leur auteur sans doute un jour d'être considéré comme le docteur marial du dernier demi-siècle », écrit M. Laurent, directeur de l'Institut.

Vingt-deux autres auteurs, dont le cardinal Mercati, ont collaboré à ces mélanges. Tous ont traité, dans les langues usuelles les plus connues, de sujets se rapportant à l'Orient chrétien. L'énumération de leurs noms et des titres de leurs travaux intéresseront les spécialistes, qui ne peuvent omettre de se procurer l'ouvrage. Nos autres lecteurs retiendront le nom de l'humble et savant religieux qui fait honneur à son Ordre, à sa patrie, à l'Eglise entière.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 9 martii 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)